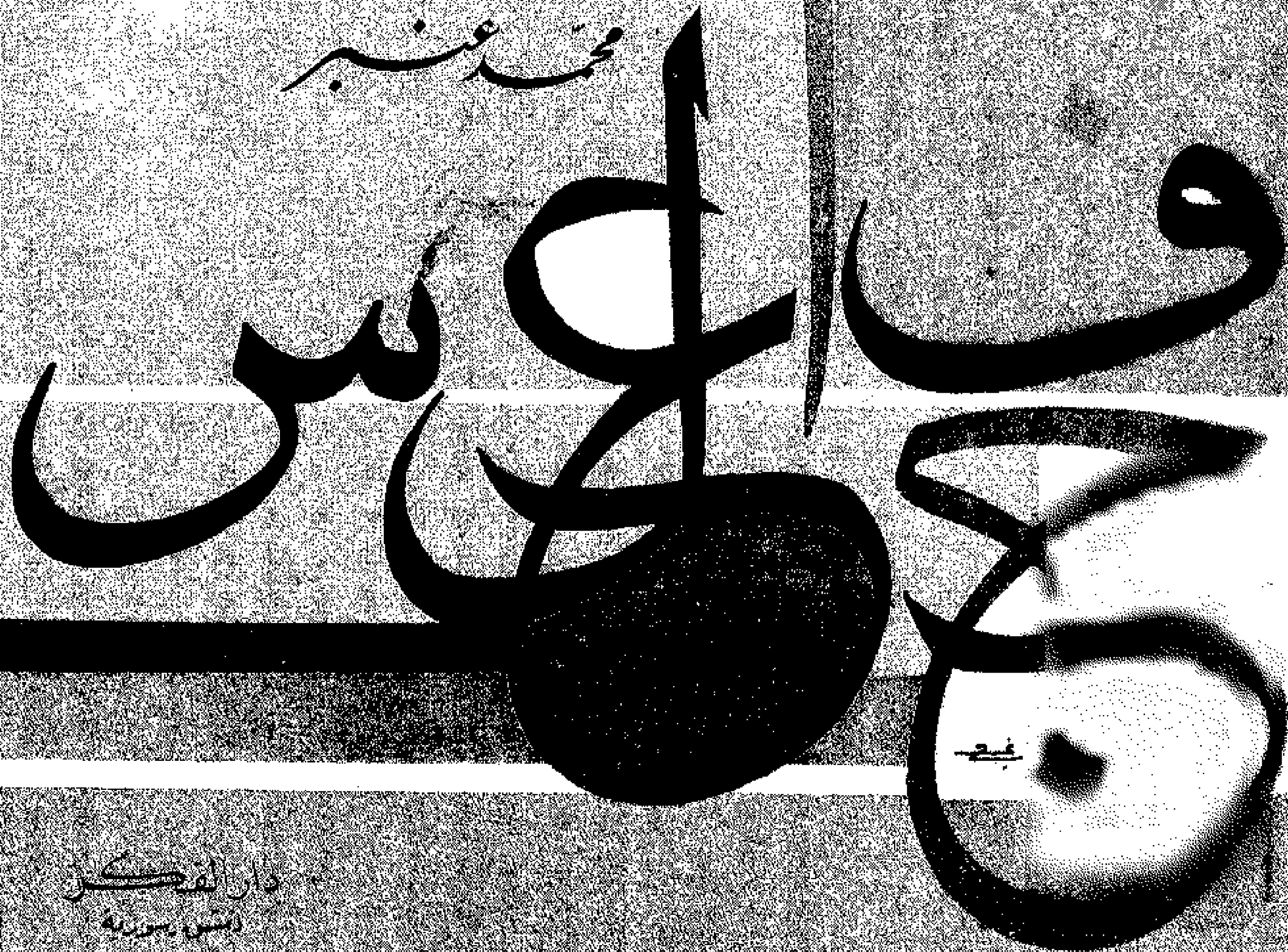


فمنهج الفطرة

جدلية الحرف العربي

وفيزيائية الفكر والمادة

محمد عيسى



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جدلية الحرف العربي
وفيزيائية الفكر والمادة

فمنهج الفطرة

جدلية الحرف العربي

وفيزيائية الفكر والمادة

محمد عنبر



الكتاب ٧٤٨

الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٧ م

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير ، كما يمنع الاقتباس منه ، والترجمة إلى لغة أخرى ، إلا بإذن خطي من دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر بدمشق

سورية - دمشق - شارع عبد الله الجابري - ص.ب (٩٦٢) - برقياً - مكر
س . ت ٢٧٥٤ هاتف ٢١١٠٤١ ، ٢١١١٦٦ - فاكس 411745 Sy

الصف التصويري: دار الفكر بدمشق

بين يدي المقدمة :

ليس من شأن مَنْ حاول عَمَلَ شيءٍ أَنْ يَقْدِرَهُ ، ينقصُ منه ، أو يزيد عليه . إنه شأن الآخريين .

فهم الذين يضعون الموازين القِسْطَ يصلحون في المحاولة ولا يفسدون . فخيرٌ للزبد أن يذهب بالنقد جَفَاءً وخيرٌ للناس أن يمكث في أيديهم ما ينفعهم .

و هو ويلٌ للمطفيين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون . وإذا كالوهم أو وزنوهم يُخسرون ﴿

المقدمة

امتازت الإنسانية من غيرها بالإعراب المبين . ولعلها فيما امتازت به ؛ كالبحر يطره السماء ، وماله فضل عليه لأنه من مائه . فبحر الألفاظ في حرف الإنسانية من مطر الجماد والنبات والحيوان بما أسلفت في الأيام الخالية . عجمها الإنسان فاستوت له على سوقها لغة معربة مبينة .

ولعل من أفضل السبل لمعرفة تاريخ الحرف ما يؤرخ به الحرف نفسه في كل شيء كامن فيه .

وما نعرفه عن الألفاظ أنها هذا البيان الذي في لساننا وبين أيدينا . والبحث عنها في غيرها نقل للتجربة من واقعها الحي إلى الفكر البحث وفصل للعملي عن النظري . ونأتي الأمور من أبوابها حين نبحث عن الشيء في الشيء ذاته .

وإذا كان التنقيب عن الأصول الأولى للُّغات في المغارات ، والكهوف ، والحجارة ، والطين ، والتماثيل ، وما إلى ذلك ؛ باباً يؤدي إلى تعرفها ، فإن التنقيب فيما بين أيدينا من ألفاظ ، وإن كان شاقاً ومضنياً ، طريق أخرى إلى تلك الأصول .

إن الأبحاث في الماضي لم تسر على هدى من حركة واحدة تشمل اللفظ والوجود من حوله معاً .

وإذا كانت حركة الجدل الواحدة في الوجود واللفظ هي المختارة لدراسة اللغة على هداها وإرشادها ، فما ذاك إلا لأن التجربة قادت إلى هذه الدراسة وأرشدت إليها .

ولم تكن النتائج الأولى للتجربة مشجعة ، بل كانت على عكس ذلك تبعث على اليأس ، وتجعل من المتعذر الوقوف على صلة واضحة بين حركة الجدل في الوجود وحركة الجدل في الألفاظ ..

فضلاً عن قيام جدلية واحدة تحكم الحركتين معاً ، وتوحد بينهما في حركة واحدة . وفي كل مرة تعاد فيها التجربة كانت تظهر عقبات جديدة لا سبيل إلى تجاوزها ، وليس لها من تفسير إلا أنها جاءت عن القوم على مثل ما جاءت عليه ، وليس في ردّها خيار .

ويرى المرء نفسه فيما تكشف عنه العقبات أمام ظواهر متحولة ، متبدلة ، لا تقتر على قرار ، فهي تجمع بين الفصول الأربعة في لفظ واحد ، حارّها وباردها ومعتدلهما ، وبين بين ، جارية في اليمين جريها في الشمال ، مستعلية ، مستفلة ، كجواد امرئ القيس : مكرّ ، مفرّ ، مقبل ، مدبر ، معا - لا يكبح لها جراح ، ولا تلين لها قناة ، لا نياس منها كل اليأس ، ولا نطمع فيها كل الطمع ، فنحن بين اليأس والرجاء دائماً .

وتكررت المعاناة ، وتبين أن من أصعب العقبات ما تحمله الألفاظ في أذهاننا من معاني بعينها ، مقيدة بها ، لا تخرج عنها ، فهي سجيئة فيها . فإذا أردنا أن نتعرف صلتها بالصور الأخرى التي في المعجمات ، أو التي استعملها غيرنا في كل زمان ومكان ، حالت هذه المعاني القائمة في أذهاننا دون إمكان التعرف عليها ، وتقطعت بنا سبل الوصول إليها .

وإذا وقفنا في المعجمات على الأصل في معنى اللفظ فسرعان ما نهمله ، وتعود الصور المألوفة للألفاظ إلى حجب من جديد ، والحلول مكانه . والإنسان كما يقول ابن خلدون : ابن عاداته ومألوفه .. فنعود إلى التجربة من جديد .

وأول خطوة على طريق الوصول إلى المعنى الأصل أو الوجهة الأصل أن نخرج مما اعتدنا عليه وألفناه من معاني الألفاظ إلى أبسط حركاتها في أيامها الأولى .

والمعنى الأصل ليس بالمعنى الأصل في الحقيقة ، فاللفظ قام قبل أن يتواضع أهل الحرف على معنى بعينه رأوا أنه الأصل في كل ما قام عليه من استعمالات ..

لقد جاءت بعض الإشارات التي ترشد إليه في تاج العروس ، ولسان العرب ، وأمثالها ، وخير ما جاء ما كان من مثل قولهم : إن تركيب (رفاً) يدل على موافقة وكون أو ملاءمة ، أو يتجه إلى هذه المعاني^(١) . وهذا يدل على أن اتجاه اللفظ كان قائماً في حسّ القوم كقيام الشاقول بين مركز الثقل في الشيء ومركز الأرض ، فهو موجود منذ كان الوجود وقبل أن يقوم (شاقول) البناء ، وشاقول اللفظ أو الإحساس بالاتجاه كان قائماً في حسّ القوم قبل قيام اللفظ على صورته التي نراه عليها ..

والناس يسمّون هذا الشاقول الإمام ، فهو إمامهم فيما يشيدون ويرفعون من قواعد كما كان الإمام في ضمير القوم يرشدهم ويهديهم في نطقهم سواء السبيل .

(١) تاج العروس ، مادة رفاً .

فهو إمامهم في تعبيرهم كما كان إمام الجماد والنبات والحيوان قبلهم ، وهو سبيلهم إلى التقائهم المقبل في حرف ذي وجهة واحدة ، فإذا أردت أن تبحث عن الأصل في لفظ ما فابحث عن الوجهة فيه ؛ فهي - كما أثبتت التجارب - واحدة في كل ألفاظ القوم ، ويجب أن تكون واحدة في كل الألفاظ الأصلية من كل اللغات لأن الوجهة الأولى واحدة .

إن (الإمام) يجب أن يقوم في كل لفظ كما هو قائم في كل مادة . وحين يعود إلى مكانه من حسن الكائن متبداً خطوات اللقاء الجديدة . والناس في حركاتهم وسكناتهم يهتدون به ، ويصدرون عنه ، وإذا وعوه في حرفهم سلكوا سبيلاً إلى تلاقيهم لا ترى فيها عوجاً ولا أمناً ، والذين يبحثون في أصل اللغات عليهم أن يبحثوا عنه أولاً ليقربوا مسافة الخلف بين الأحرف الإنسانية بوضعها في مسار واحد إلى غاية واحدة في اتجاه حروفها . فهو لا يختلف من لغة إلى أخرى في الألفاظ الأولى الأصلية وهو الإمام للحسن الأول الذي يرسم للكائن معالم وحدته .

وإذا تباينت الأحرف بين لغة وأخرى ، فإن نظامها يجب أن يكون واحداً وخاضعاً للإمام ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك إلا إذا أمكن خروج شيء عن حكمه وسلطانه في المادة نفسها ، وضمن حدود من نظام قصوري واحد^(١) .

إن (الردة) من المنع ، وإن (الدر) من العطاء . وقد يكون الامتناع والعطاء في لغة أخرى بحرفين آخرين أو أكثر غير الدال والراء ، ولكن الشيء الذي يتحتم أن يكون هو نظام التعاقب الواحد ، فيجب أن يكون الحرف المشابه للدال هو الأول في صيغة العطاء ، وهو الآخر في صيغة المنع ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك ؛ لأن طبيعة تركيب الصيغة تقتضي ذلك ، وهي واحدة في اتجاهها وإن قامت حروف مقام حروف في الصيغ ؛ فليس مشروطاً في اللغات الأولى والألفاظ الأولى وحدة الحروف بل المشروط وحدة الاتجاه ، وما الحروف إلا الثوب الذي ترتديه الوجهة التي تبقى واحدة وإن تنوعت أثوابها . وحين تدرس الأصول الأولى في اللغات على الإمام الواحد تتجه إلى التلاقي تحت لوائه عن علم ودراية إضافة إلى التقائهم فيه حساً وغريزة .

لقد خرجت اللغات من أصولها إلى هيئات وصور أخرى ، وليس في الوسع أن نتعرف على تلك الأصول إلا باصطناع منطق الجدل ، في الثنائي كثيراً وفي الثلاثي قليلاً ؛ فحركة

(١) لقد ظهر في بحث الحرف والحركة أو المتحرك حين تتفاضل الحركة فيه أو تتكامل ؛ قيام حال لا تجري عليها قوانين الحركة النيوتونية إلا في نظام قصوري محدد ومجال ضيق .

الجدل في الثنائيات أوضح وأجلى منها في الثلاثيات ، فالثنائي هو الأصل في العربية ، والخلية الأولى موطن التشابه الأول بين الأحياء ، أما الثلاثي فكأنه يؤرخ وجه الإنسانية فيها ، فالألفاظ الثلاثية تعبر عن السمة الإنسانية السوية التي جاءت في أحسن تقويم ، والثلاثي قائم على وجهة الثنائي الأصل ، لم يخرج عليها ، وقد اعتبره أهلها أصلاً لكل ما يقبل التصريف فيها :

وليس أدنى من ثلاثي يرى قابل تصريف سوى ما فُتيراً^(١)

وكان (للإمام)^(٢) كلمة الفصل فيما أسفرت عنه المحاولة التي انتهت إلى أن (ضد) كل لفظ مستقر فيه . فـضد (غ ل ف) هو (ف ل غ) الكامن فيها ، وعكس الحروف يأتي بعكس المعنى دائماً ، وإن المؤشر () يتضمن في داخله المؤشر () ضرورة ، وإذا لم يتضمن ذلك فليس لوجوده أي معنى ، بل ليس له وجود أصلاً . والتغلف من الستر ، والفلغ من التفتح والتشقق ، واللفظان ضدان مبنئ ومعنى ، والسالب والموجب صنوان لا يفترقان ، والوجود قائم على أن من كل زوجين اثنين ، ولا طريق للوصول إلى هذا التضاد إلا بالخروج من المعاني المألوفة التي اعتدنا إلحاقها بالألفاظ وحدها دون غيرها إلى أصل معناها وأصل اتجاهها ، فالتضاد في الاتجاه مؤذن بالتضاد في المعنى ، كما أوضحته نتائج التجربة . وبقاء هذا التضاد ضميراً في الألفاظ وفي الوجود والسلوك الإنساني دون وضوح يشير إلى أن الإنسانية ما تزال على عتبة تاريخها الحقيقي .

ولقد اتجهت الأنظار منذ زمن بعيد إلى أن بناء الفكر وبناء الوجود لا يكون إلا واحداً ، وليس هناك صيغة ثابتة للأفكار إلا أجسادها اللفظية التي كانت مستغلقة على ذاتها ، ولم تقم محاولات للبحث عن الاتساق بين اللغة والوجود باعتاد حركة الجدل الواحدة فيها ، وكان من يقولون بإمكان الاستدلال على خصائص العالم من خصائص اللغة^(٣) أمثال : باميدس ، وسبينوزا ، وهيغل ، وبرادلي ؛ ليس لديهم نظرية تبحث في اللغة بحثاً جدلياً يكشف عن التضاد القائم في كل لفظ من ألفاظها ليصلوا من خلال هذه الخصائص اللغوية إلى إقامة فلسفة تعتمد أمثلة ذات وجهين ؛ وجه طبيعي وآخر إنساني مجتمعين معاً في اللفظ ، فهو من حيث الصوت حركة طبيعية ككل حركات الطبيعة ، ومن حيث المعنى سمة إنسانية ،

(١) من ألفية العلامة ابن مالك الأندلسي .

(٢) هذا الإمام معروف للفلاسفة منذ القديم .

(٣) برتراند راسل للدكتور ركي نجيب محمود ص ٦٣ .

ومن حيث أنه صوت ومعنى يجمع الطبيعة والإنسانية في كل واحد يضمها معاً ، والفلسفات كلها على اختلافها ترى أن هناك حاجة لنشوء نظرية لغوية عامة لا تنفصل فيها الصورة عن المادة تكون قاعدة لهذه الفلسفات . والنظرية اللغوية التي تقوم على اتصال الصورة بالمادة هي النظرية التي أسفرت عنها حركة الجدل في الحرف العربي والتي كشفت أن كل لفظ يحتوي على ضده في داخله ، وأنتك حين تقلب حروف أي لفظ من ألفاظ هذه اللغة تجيء بعكس المعنى والمبنى معاً ، كما أن هناك تضاداً في الحرف ذاته بين الحركة والحرف على مثال التضاد في اللفظ أيضاً ، وهذه الحركة الجدلية في سيرها تكشف عن معنى الزمان والمكان والكم والكيف والحرية والضرورة والمعرفة والمحدود وغير المحدود ؛ كما تكشف قوانين الطبيعة عن الطبيعة ذاتها .

وحين تحدد وجهات هذه الألفاظ فإنها ستؤذن بقيام فلسفة جديدة تقوم على أسس صحيحة ذات قرار ممكن ، فقد تبين أن التضاد في هذه اللغة وفي الطبيعة غير التضاد المتعارف عليه ، وأن الحرية والضرورة قائمتان في كل شيء ، وأنها متلازمتان لا تنفك إحداها عن الأخرى ، وأن الكم والكيف مجريان في جدلية واحدة كجريان الزمان والمكان ، وأنه يجري الانتقال من الحرية إلى الضرورة ، ومن الضرورة إلى الحرية ، كما يجري الانتقال من الكم إلى الكيف وبالعكس - مما سترى تفصيله في مكانه - وكل ذلك مستفاد من التمييز بين الضد وضده في جدلية الحركة من كل لفظ ، والمقولات التي كانت تلفها سحب الغموض والتعقيد ستضح وتظهر جلية بيّنة بسبب وجود الأمثلة التي تشرحها وتفسرها من ألفاظ هذه اللغة ..

ولو أن أهل العربية تحدثوا عن النحو والصرف والعروض والبلاغة دون أمثلة لوجدنا في كلامهم من الصعوبة ما يجده المشتغلون في الفلسفة في عبارات هيجل من غموض وتعقيد ، فالأمثلة وحدها هي التي تضيء النص فيشف بالمعنى ويصفه ويجليه ويوضحه .

وليس الإتيان بالأمثلة سهل المنال ، وإنها - وهي صورة الواقع الحي - لا تأتي إلا بعد ترجمتها إلى لغة إنسانية وفي صيغ من الألفاظ ليست إلا صورة فوتوغرافية وصادقة للوجود الذي ارتسم فيها ، من وجه ؛ وصورة له بلحمه ودمه من وجه آخر .

وهذه الصورة الحية النامية المتطورة التي تنبض بالحياة لا تفتح إلا بمفتاح الجدل الذي يكشف عن وحدة الحركة فيها وفي الوجود من حولها ، وحين تقف عند نص لأي نص

(١) جون ديوي للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ص ١١٦ .

الفارابي فتحسب أنه بلغ من الغموض درجة يصعب معه تصور ما بلغه من تعقيد وحشو وترديد لألفاظ لا معنى لها ، والسبب في ذلك أنه بحاجة إلى مثال يوضحه ويجليه ، ولا سبيل إليه إلا عن طريق صورة تلخص الواقع الموضوعي كما هو في واقعه ؛ نضعها أمامنا ثم نبدأ بالتعرف على النص من خلالها كما يجري التعرف اليوم على نتائج الغارات الجوية من خلال الصور التي تؤخذ لمواقع القذف . والتحدث عن نص الفارابي وأمثاله كالتحدث عما أحدثته الغارة باللسان دون الصورة ... والصور التي تشرح الفلسفات على اختلافها قائمة في صيغ الألفاظ التي هي قوالب للأفكار وأجساد .

وقد تكشف نص الفارابي بعد عرضه على صيغة اللفظ وكأنه نص عادي في مستوى العبارات التي يتداولها الناس ؛ تكشف أن أبا نصر الفارابي كشف عن حركة الجدل برمتها في هذا النص البسيط بشكل يكاد يلخص كثيراً مما وصل إليه هيجل الذي جاء بعده ببضعة قرون .

لهذه الأسباب شعر كبار الفلاسفة بأن الحاجة تدعو إلى نشوء نظرية لغوية لا تنفصل فيها الصورة عن المادة .

ولعل عذر أبناء اللغات الأخرى في تأخر الكشف عن حركة الجدل في لغاتهم بُعْدُ هذه اللغات عن أصولها الأولى ، وتقطع أرحامها ، على عكس ما هي عليه هذه اللغة العربية . فهي موصولة الرحم بأصولها إلى يومنا هذا ، وعسى أن لا تقطع أرحامها بأيدينا وأيدي أعدائها معاً .

ولعل الذي يخطر في باله أن البحث عن نشوء نظرية لغوية لا تنفصل فيها الصورة عن المادة ، يمكن بواسطتها التعرف على خصائص العالم ؛ يحسب أن ذلك من قبيل تحميل اللغة ما لا تحتمل .. إن تحميل اللغة ما لا تحتمل يتوجه إلى مراد الناطق بها حين يُحمّلها ما لا يُحتمل ، أما اللغة نفسها فهي كالشجرة ، فهي أكبر من كل محاضرات علماء النبات في كل الجامعات ؛ لأنهم أعجز من أن يحيطوا بها ، فالبحث في بناء اللغة أمر ، وما يريد زيد الناس وعمرهم من نطقهم بألفاظها أمر آخر .. واللغة في حركتها الجدلية وسعت وتسع كل أهلها ، وأما الألفاظ المتكلم فتسعة وحده وعلى قدره كأي قلم في يد أي كاتب فهو معه على قدره .

ويمكن اعتبار كل لفظ أمة وحده ، يلخص بتعاقب حروفه فيه وفي ضده حركة الجدل

في الوجود ، وإن هذه الأمة واحدة من أمم الإنسانية الخارجة من رحم أبجدية الوجود .

وكل لفظ يفسر بضده القائم فيه ، فالذي يفسر (ردّ) هو (درّ) والعكس صحيح .
وضد اللفظ ما كان قائماً فيه ، أما الأضداد الأخرى من قبَل قولهم : الشك ضد اليقين ، والحق ضد الباطل ، والحزن ضد الفرح ؛ فهي أضداد مستحدثة ، ولم تكن في الأيام الأولى على ما آلت إليه حالها بعد ذلك . والتعاكس بين الضدين يميز أحدهما من الآخر ، ويشفّ بعاني استعمالها التي لا حصر لها ، ويحدد وجهتيها عند الالتباس . وتعريف الضد بضده ، كإثبات الأمر بشاهد من أهله .

وحركة الجدل هذه ترشد إلى وضع الألفاظ التي لم تأت المعجمات لها على ذكر بمقارنتها بأضدادها ، ومن قبل المجامع اللغوية لو استطاعت ذلك ، كما يمكن ترجيح معنى على آخر بإرشاد حركة الجدل هذه ، التي توضح العلاقة بين كافة مستعملات اللفظ التي لا حصر لها فتردها إلى وجهتها الواحدة المتمثلة بطبيعة سير الحركة في الصيغة ؛ أي صيغة .

وليس في اللغة من أضداد إلا الأضداد القائمة في الألفاظ ذاتها ، وما جاء منها مستعملاً للشيء وضده فلاسباب أخرى وليس التضاد واحداً منها إلا تجوّزاً وعلى بُعد ، وليس فيها مترادف أيضاً ، وإنّ أشبه بعضها بعضاً ؛ كجلس وقعد ، فلكل من اللفظين معنى يؤديه لا يؤديه الآخر ، وإن أمكن وضع لفظ مكان لفظ .

وحركة الجدل في الألفاظ ترشد إلى وضع كلمات جديدة لأشياء مستحدثة تتسق وبناء الواقع الحي ، وتجري جريه في حركة واحدة .

ودراسة هذه اللغة دراسة جدلية ستضعها ليس في مكانها العربي بين قومها ، بل في مكانها الإنساني بين الأمم ، وسوف يقف المطففون مبلسين لا يقدرّون على شيء مما بيّتوا وخططوا للغة ليس لأهلها حق فيها أكثر مما لهؤلاء المطففين لو كانوا يصلحون .

وإن كل تعريب ، أو اشتقاق ، أو ترجمة لا يستضيء بحركة الجدل هذه تنقطع رحمه الموصولة بأصله ، ويصبح غريباً في موطنه بين أهله وعشيرته الأقربين . والمطلوب أن ينهض الغياري على هذا الحرف بدراسته دراسة جدلية ، ولو في حدود الألفاظ المتداولة على الأقل ، ليصلوا بينها وبين أصولها الأولى ، وليعود هذا الإمام إلى مكانه من حس الناشئة فيروا حركة الجدل تجري بأعينهم في هذه الألفاظ على مثل ما تجري بين أيديهم الأرقام الحسابية ،

والمعادلات الجبرية ؛ بحيث يتراءى فيها الواقع الحي بلحمه ودمه ، وليست مجردة تجريد الأعداد ، فهي حية بما لهذه الكلمة من معنى .

إن الذي يقف على ما بذله القدامى في سبيل هذا الحرف من جهد ويرى ثمار ما تركوه لنا بعد عناء ؛ يدرك مبلغ ما كانوا عليه من شرف ونزاهة وعفة وعبقرية .

وحين ترى حركة الجدل هذه تجري في تلك الخطوط التي رسموا معالمها ، وحددوا مسالكها ، وأوضحوا طرقها ؛ تعلم أن القوم كانوا أمناء في نقلهم ، منزهين عن كل قصد وغرض إلا خدمة هذا الحرف .

نقلوا لنا النصوص كما سمعوها ، فجاءت غضة كأوراق الورد ، وندية كأنسام السحر ، وعبة كريح الخزامى ؛ لأن لهم قيادها ، وأذن لهم جموحها ، فكانت بين أيديهم عجيبة يصنعون منها ما يشاؤون من نظم ونثر .

ثم قست بين أيدينا فكانت كالحجارة أو أشد قسوة .. قست وهي الحرير ليونة ونعومة ، وندت وهي العروب الأنسة ؛ فلأنس بها لتأنس بنا ، ولمحضها الود لتفتح لنا قلبها الذي اتسع لكل أهلنا ؛ لنفتح هذا القلب ففيه من حبها ما يجعلنا أحبة تحت لوائها ، نحب بحبها من أحبها ونعادي بعداوتها من عاداها ، إنها إنسانية في سماتها عربية في إعرابها ، ليس لنا في قلبها أكثر ما لغيرنا ، وهذا أعظم ما تتصف به في حقيقة ذاتها ، ففيزائية الحركة في صيغها من فيزيائية الحركة في الفكر والمادة .

وإذا كان هذا البحث قد رسم معالم الطريق إلى قيام فلسفة جديدة تعتمد حركة الجدل في تحديد مقولاتها ، فإن الدراسات في اللغات الأخرى ستجري في الطريق نفسها لتحديد المقولات ذاتها . وقيمة هذه النظرية الجديدة تتمثل أول ما تتمثل في تقديمها الأمثلة الصحيحة التي تفتقر لها كل الفلسفات ، فكل لفظ يجري على قانون الجدل الواحد في الحرف وفي الوجود معاً يعتبر مقولة وحده ، فهو يتضمن إعراب الطبيعة بحروف إنسانية لها صدق حركة الوجود ، وبيان ووضوح منطق الإنسان . وليس بغريب أن يكون كشف النقاب عن هذه النظرية الجديدة أمراً له ما بعده ، فإن اجتماع كلا الضدين في صيغة واحدة تعلو عليها معاً بإطلاقها الذي تلتقي به مع الصيغ الأخرى كلها في اتجاه واحد يمكن تلخيصه بهذه الإشارة (←) وتعيين كل من الضدين في صيغ من الاستعمال لا حصر لها تجمع بين الضرورة والحرية في جمعها بين المعنى الأصل والمعنى الجديد ، هذه الصورة ستلقي ضوءاً على مائر النصوص .

فإن هذا يعني أن المطلق قد خرج من إطلاقه إلى الاتجاه الذي يتضمن الإيجاب والسلب معاً ، اللذين يستوعب كل منهما تعيينات لا حصر لها ، وكل تعيين منها يفرد ممثل في واقع بعينه ، ويتضمن في آن واحد المطلق والمتجه بشقيه الموجب والسالب إضافة إلى الواقع الموضوعي الذي يمثل فيه ، وكل لفظ وكل حرف من هذه اللغة قائم على هذه الصورة ، كما هي الحال في الوجود من حولنا .

تلك هي لغة الفلسفة التي يجليها المثال التالي :

فلفظ (غ در) يتضمن في داخله ضده (ردغ) والغدر هو الترك في صورة الماء يترك مكان تجمععه ، والردغ ذلك الطين الذي يبقى في صورة الوحل بعد مغادرة الماء ، والتضاد هنا بين الترك والبقاء ، بين الماء الذي ترك الغدير ، وبين الوحل المتبقي بعده .

ولو رجعنا إلى لفظ (غ در) وجردناه من الوجهة المثلثة في (—) فإن (المغادر) الذي لا يتجه إلى جهة مطلقاً مثل (الردغ) الذي ليس له اتجاه ، وهذه الحالة من الإطلاق التي يتساوى فيها كل من (غ در) و (ردغ) هي حالة المطلق المؤلف من ثلاثة حروف والذي تتساوى فيه الأضداد ؛ إذ لاتضاد فيه ، وليس لحروفه ترتيب معين وكأنها في محيط دائرة ، لا يعرف فيها سابق من لاحق ، إنها موجودة ومرتبة ، ولكنها غير متجهة ، ويصدق عليها أن تكون جارية باتجاه عقارب الساعة أو بعكسها وهذا الاحتمال مبطل للوجهة في حدود التقيد .

أما المتجه فهو وجود هذه الأحرف متجهة ، وبمجرد أن تتجه يقوم التضاد والاتجاه معاً في لحظة واحدة ، ويصبح أحد الاتجاهين (غ در) والآخر (ردغ) ، ولكن المطلق لا يزال موجوداً في كل من الضدين ، فالحروف أو الصيغة قائمة لم تتبدل ، ولهذا كان المطلق من وراء كل مقيد محيطاً .

وحين يجري اللفظان في استعمالات لا حصر لها ، يتناول كل استعمال واقعاً موضوعياً بعينه ، وكل استعمال يتضمن المطلق الأول والثاني وأحد وجهي الموجب والسالب والواقع الموضوعي بأن واحد . وكل استعمال يتضمن الضرورة المثلثة في المعنى الأصل ، والحرية المثلثة في المعنى الجديد ؛ والضرورة والحرية متلازمتان في كل خطوة لاتنفك إحداها عن الأخرى ، وهذا ما سوف تجده مكرراً في كل لفظ ، ولعل هذا النهج كنهج كتب الإعراب في اللغة

العربية ، تتكرر فيها الأمثلة باستمرار شارحة ومفسرة صوراً تكاد تتماثل ، فلا يعجبني القارئ من مجيئها مكررة على وتيرة واحدة . فالفلسفة منذ أمد تشعر بالحاجة إلى نشوء نظرية لغوية كهذه النظرية ، تصل الصورة فيها بالمادة وتجري في ألفاظها مجرى الحركة في الوجود ، وفي كل لفظ تتكرر الشروح والتفسيرات نفسها ، وما ذاك إلا لأنها بيت القصيد في هذا الموضوع ، يتجاوزها من هو في غنى عنها ويقف عندها من هو في حاجة إليها ، والمختصون إذ يسلكون هذه السبيل في ألفاظ لغاتهم شارحين ومفسرين ينقصون منها أو يزيدون عليها ؛ يكشفون في كل خطوة عن جديد ليس بجديد وعن قديم ليس بقديم ، ويتجهون إلى الكلمة سواء بين هذه اللغات .

ولعل أمثال (مد) المؤلف من ثلاثة أحرف قريب من الثنائي ، وإن كان المشدد بحرفين قد عومل معاملة الثنائي ، فالتشديد تأكيد في النطق وفي المعنى معاً ، ولا بد أن يأتي بجديد .

ويمكن القول إن هذه اللغة حين اكتمل لها حرفها الثالث تجلّى وجهها الإنساني بأروع صورته وأشدّها اتصالاً بالمعاني الإنسانية ، وبرزت فيها معالم الفكر الواعي واضحة جليّة على صورة لم تبرز فيها من قبل .

وإذا كان الإمام واحداً في حسّ القوم فيما أصدرُوا من بيانهم ، فإن هذه اللغة لواضع واحد هو ذلك الإمام ، وهي لهم جميعاً لأن الإمام موجود فيهم جميعاً .

وما يجدر أن ينبّه إليه أن البحث في هذا الجزء مقتصر على مقارنة لفظ بلفظ من حيث الاختلاف في وجهتيهما سلباً وإيجاباً مع صرف النظر عن التضاد القائم بين الحروف ، لأن ذلك من مباحث الجزء الثاني من هذا الكتاب .

والتضاد بين الحروف المختلفة الحركات في اللفظ الواحد يقيم نوعاً آخر من التضاد لم نتعرض له في هذا الجزء لئلا يلتبس التضاد بين لفظ ولفظ بالتضاد القائم في اللفظ الواحد وفي وجهة واحدة .

والتضاد الذي سيقصر عليه هذا الجزء هو التضاد بين اللفظ ومقلوبه دون التعرض للتضاد بين حركة الحروف في كل منها ، وقد ذكر علماء القراءات من هذه الأضداد : المد فإن ضده القصر ، والإثبات فإن ضده الحذف ، والفتح فإن ضده الإمالة ، والإدغام فإن ضده الإظهار ، والمعر فإن ضده تركه ، والنقل فإن ضده إبقاء الحركة ، والاختلاس فإن ضده

إشباع الحركة ، والجزم فإن ضده الرفع ، والتذكير فإن ضده التأنيث ، والغيبة فإن ضدها الخطاب ، والحقة فإن ضدها التثقيل ، والجمع فإن ضده التوحيد ، والتنوين فإن ضده تركه ، والتحريك فإن ضده الإسكان ، إلخ^(١) ...

وسنرى موقع هذا التضاد من حركة الجدل وأثره على طبيعة سيرها على مثل ما جرى بحثه في التضاد بين اللفظ ومقلوبه القائم فيه ، والفرق بين الأضداد الجدلية وهذه الأضداد .

ومع أن كثيراً من صور التضاد والتشابه القائمة على طبيعة الحركة داخل اللفظ لم نشر إليها هنا فقد تُركت لتذكر في موضعها من مكانها في الجزء الثاني . كما أن هناك تضاداً آخر في نظام الصيغ ، كالتضاد بين اسم الفاعل واسم المفعول وما إلى ذلك ، وصلة هذا التضاد بالكَم والكيف ، ولم يَذكر ليأتي في مكانه مع صيغ التضاد الأخرى أيضاً .

وبَعْدُ ! فإني أشعر بالعجز عن تحقيق لفظ واحد بما يشفي ، لأن تحقيقه عمل أهل الحرف في كل زمان ومكان ، وكما أن الكشف عن حقيقة أي ذرة سبيل إلى الكشف عن حقيقة جميع الذرات فإن الكشف عن حقيقة أي لفظ سبيل للكشف عن حقيقة جميع الألفاظ .

والوصول إلى ما يشفي فيه كالوصول إلى ما يشفي في الألفاظ كلها ، وليس كشف سر خلية واحدة إلا كشفاً لأسرار الخلايا كلها ، فما أبعد هذا عن قدرة فرد بعينه في زمان ومكان بعينها .

وليست هذه المحاولة إلا باباً للنقاش لها ما لها وعليها ما عليها لإلقاء بعض الضوء على ما هو قائم في حس القوم من إمام يصدرون عنه في ألفاظهم في معانٍ لاحصر لها ؛ وهذا الكشف وإن كان لا يزيد على أنه وضع على الطريق العلم ، والسهم الذي يشير إلى الاتجاه الصحيح ؛ فإنما وضعه لشيء يستحق من أهل الحرف أن يستقبلوه ولا يستدبروه ، فكم ضيعت الصيف من لبن .

وإذا نظر إلى هذا البحث من يقدر له أن يمر به على أنه بحث من قبيل المسائل الحسائية المحلولة فهو كذلك ، وعذرنا أن هذه المسائل تحل بهذه الطريقة لأول مرة في تاريخ العالم ، ولئن قال كبار الفلاسفة : إن بناء الفكر وبناء العالم يتشابهان ، وقال بعضهم : إنه بالإمكان

(١) مريح الشاطبية لعل الطباع ص ١٩ .

أن تتعرف بناء الوجود من خلال بناء اللغة ؛ فإن أحداً لم يأت حتى الآن بمشال واحد من أيّ لغة يصلح أن يكون مفتاحاً لتعرف ما بين بناء الفكر وبناء الوجود من صلة ، على نحو ما استراه في هذا الكتاب الذي وضعت أصوله قبل خمسة عشر عاماً من تاريخ إصداره كما بحثت معالقه قبل زمن أبعد من ذلك بكثير ، وإذا كنا حتى الآن لم نعرف لِمَ استعملت الفطرة لفظ (فرغ) لإخراج الشيء من وعائه ولفظه (غر ف) لاحتوائه فيه ، فلنعلم أن طريق الفطرة طريق لا ترى فيه عوجاً ولا أمّتا ، وقد اختارت كلا من اللفظين لتكشف باختيارها المقدور عن سرّ حركة الوجود .

أبواب الكتاب

| | | |
|--------------|---|----------------------------------|
| الباب الأول | : | المعنى الأصل . |
| الباب الثاني | : | الزمان والمكان بين الكم والكيف . |
| الباب الثالث | : | معنى الجدل . |
| الباب الرابع | : | الحرية والضرورة . |
| الباب الخامس | : | تشابه الأضداد . |
| الباب السادس | : | المعرفة وحركة الجدل . |
| الباب السابع | : | تطبيقات عامة . |

الباب الأول

المعنى الأصل

.

المعنى الأصل

يرى القارئ قول القدامى في معرض التنبيه على المعنى الذي بني عليه اللفظ مثل قولهم : « والأصل في ذلك كذا » وهم يريدون أنه الأصل لكل ما تفرع من مجازاته .

ولكن ما الدليل على ذلك ؟ إن أقرب الآراء إلى القبول رأي من يرى أن اللغة بدأت خطواتها الأولى مشتركة بين الإنسان والحيوان ثم تطورت بعد ذلك ، وهذا الرأي يلزم من يأخذ به الرجوع إلى تلك الخطوات التي عندها الخبر اليقين وإن قال المعري :

طلبت يقيناً من جهينة عنهم فلم تخبريني يا جهين سوى الظن

وهي خطوات لا يستطيع الناظر فيها أن يصل إلى ما يشفي لكثرة ما جاء تحت كل مادة في المعجمات من معان يحار الواقف عليها ، فلا يدري كيف يردّها إلى ذلك الأصل الأول ؟!

والقوم الذين ذاقوا طعم اللفظ وعرفوا منازعه ، ينبّهون في بعض الأحيان على أن الأصل فيه كذا وكذا ، ومن المعلوم أن الرابط بين هذا الأصل وبين سائر الفروع التي تقوم عليه إنما هو وجود وجه من وجوه الشبه المعروفة تصل الأصل الأساس بفروعه ، ووجه الشبه هذا منبث فيها موزع عليها ، يتضح لنا أننا وحتجب أننا آخر لبعدده وللإغراق في المجاز ، فترى الواقف على تلك المعاني الكثيرة لا يجد في ظاهرها ما يربط بينها سوى أنها صدرت عن القوم على الصورة التي يراها أمام عينيه ، وليس بين يديه ما يهديه لمعرفة الأصل إلا ما جاء عنهم من تمييز الحقيقة من المجاز كما فعل العلامة الزمخشري في كتابه (أساس البلاغة) .

والزمخشري ثقة ، وكتابه يحتل مكانة رفيعة بين كتب اللغة ، وصياغته وأسلوبه دليلان على علو كعب الرجل وعظم قدره ، ولكن التأليف بين الأصل وما تفرع منه في وحدة جامعة توضح صلة القربى وشائج الرحم بين هؤلاء الأقرباء أكثر محصور بذوي الاختصاص .

وحين ينص القوم على المعنى الأصل تراهم قد فرّعوا عليه تفاريع يقبلها المجاز ، ولكنها

لا تنجحه لمعنى واحد ، ولا عجب في ذلك فتلك هي طبيعة المجاز التي تفتح أمام اللغات أوسع الآفاق وأرحبها ، والتي لولاها لما اتسعت اللغة - أي لغة - لاستيعاب جزء يسير مما استوعبته وتستوعبه أبد الدهر .

وقد تدل النظرة العجلى أن كل ما جاء تحت مواد المعجمات من معاني إنما جاء على سبيل الحصر ، وليس هذا بشيء ، فالأصل واحد ، وكل ما جاء بعد ذلك من معاني إنما جاء على سبيل التشبيه المعروف بالمجاز ؛ لذلك يبقى الباب مفتوحاً أمام معاني لانهاية لها يمكن إقامتها على الأصل الأول ، ولهذا كانت اللغات الأصيلة صالحة لكل زمان ومكان ، لأنها قابلة للتطور ، بل لأن التطور هو حياتها . ولعل الأصول الأولى في اللغات بمثابة العناصر الأولى في المادة ، فكما أنه من الممكن أن تتولد من هذه العناصر أصناف لا حصر لها من التراكيب ، فإن من الممكن أيضاً أن تتولد من اللفظ الواحد معاني لانهاية لها بطريق المجاز ، وما المعاني الواردة في المعجمات تحت كل مادة من موادها إلا مجازات يمكن أن تزداد زيادة لا حدود لها . والذي دعا إلى التقيد بما ورد من معاني في كتب اللغة أن هذه المعاني جاءت موصولة الرحم بأصلها ، وثيقة الصلة بالحس الفطري الذي صدرت عنه ، وبنيت عليه ، وقد صدرت عن الذين صدرت عنهم صدور الماء عن ينبوع ، بل صدور الثمرة عن الشجرة ، ولهذا حرص الخلف على تراث السلف ، كحرص أبناء يومنا على حماية الأنواع التي توشك أن تنقرض ، وهو حرص لا يحول دون العمل على تطويرها ، والشرط الأول للتطوير معرفة طبيعة الأصل .

وإذا أردنا أن نبحث عنه بين ذلك العدد الهائل من الألفاظ المجازية ، وليس بأيدينا ما يهدي ويرشد إليه ؛ كاد عملنا يكون مستحيلًا ، وقد عرف ذلك القدامى ، وشعروا أن الوصول إلى الأصل أمر لا سبيل إليه إن لم يكن قد جرى تحديده من قبل أهل اللغة أنفسهم ، وإذا جاء عنهم أن الأصل في ذلك هو كذا ، فإن هذا الأصل المنصوص عليه لا يعدو أن يكون من باب التقريب ، ولإيضاح وجهة اللفظ ، أكثر مما هو من باب التحديد والتعيين .

وإذا كان لفظ الكتابة والقراءة اليوم ينصرف إلى ما هو معروف من أمرها ، فماذا كان معناها قبل أن تُعرف الكتابة والقراءة ؟

لقد استعمل السلف هذين اللفظين دهرًا طويلاً قبل اختراع الأبجديات ، وإذا قال

السلف : « إن الأصل في الكتابة إنما هو جمعك بين الشئين »^(١) فهم على حق في ذلك لأنك تلمح هذا الأصل قائماً في كل المعاني المجازية التي استعمل فيها لفظ (كتب) بعد ذلك ، ومن الواجب قيام هذا المعنى في كل المجازات التي لا نهاية لها والتي ستأتي بعد ذلك ، وإذا خلا استعمال ما لللفظ (كتب) من ذلك ، فقد انقطع نسبه من أصله ، وأصبح من المستحيل الوصول إلى معناه ، لأنه لا هوية له ، ولهذا كانت معرفة المعنى الأصل ضرورة لأبناء اللغة حتى لا تتقطع أرحام الكلمات ، وتفقد صلتها بأصلها الأم . والذين يدعون اليوم إلى اصطناع لهجة عامية في كل قطر يجهلون أو يتجاهلون أنهم يقطعون أرحام أصولهم اللغوية ، ليصطنعوا لغة لا هوية لها ، لغة لا يمكن تقويمها على قواعد طبيعية ثابتة ، وهذا كن يريد أن يقيم كيمياء جديدة ولكنه يستأذن في السماح له بإغفال العناصر الأولى في جدول (مندليف) ، فعلى أي شيء يقيم كيمياءه ؟ .. ومن رام إخراج الزكاة ولم يجد نصاباً يزكيه ، فمن أين يُخرج ؟ .

ونعود إلى القول : ما السبيل إلى المعنى الأصل ؟

يقول المتنبي : « وبضدها تتبين الأشياء » .

ويقول غيره : « والضد يُظهر حسنه الضد » .

والطريق إلى معرفة الأصل هو معرفة الأضداد ؛ فهل هذه الأضداد هي الأضداد المعروفة ، والموجودة في كتب اللغة ، والتي هي من مثل قولهم : « العلم ضد الجهل ، والشك ضد اليقين ، والظلام ضد النور » .

إن هذه الأضداد ليست هي الأضداد المقصودة هنا ، وهي ليست بالأضداد القائمة في الألفاظ ذاتها ويمكن أن يقال عنها : إنها أضداد تقليدية ، وقد يعجب القارئ من هذا الكلام ، فالموضوع ليس إنكار التضاد القائم بينها ، لأن ما نحن بصدده إنما هي الأضداد المتقابلة التي تؤلف السداة واللحمة في نسيج هذا الوجود القائم ، والأضداد المتعارف عليها ليست كذلك ، والغرض بيان أضداد الألفاظ القائمة فيها ، والتي تستوعب حركة الوجود ، وتقرض على كل مرحلة من مراحل التاريخ أن تكون مقدمة للمرحلة التي تعقبها ، وخطوة سابقة لخطوة لاحقة تتبعها ، والتعامل مع أضداد ليست من هذا النوع ، تبعد الأنظار عن رؤية الأضداد المقصودة وتتجه إلى أضداد أخرى لا تدخل في نسيج الوجود الذي نعيشه ، ولكن

(١) تاج العروس شرح القاموس ، مادة (كتب) .

يبقى علينا أن ندرك أن مسيرة الأضداد المعنية هنا ، أو الأضداد التي تؤلف سداة ولحمة نسيج الوجود ؛ قد تتعثر بسبب القفز من قمة ضدّ إلى قمة ضدّ أخرى ، كالساعة التي تنتقل من إشارة نصف الليل إلى إشارة نصف النهار متجاوزة ذلك الفاصل الزمني بينها وكأنه لا وجود له . فالتضاد الذي ينسج ثوب الحياة على أقدار الوجود ، غير التضاد الذي لا ينسج من الثوب إلا أجزاء معينة .

فما هذه الأضداد المقصودة هنا ؟ .. إن الذين يبحثون عن الخير والشر خارج ذواتهم كالذين يبحثون عن ألم قائم فيهم ، ولكن بدلاً من البحث عنه داخل أجسامهم يبحثون عنه في أجسام غيرهم ...

إن الذين قالوا : إن ضد كل شيء قائم فيه ، هم على حق ، وأي حق ؟! إذ لولا ذلك لما تحرك الوجود خطوة واحدة ، بل لولا ذلك لما كان وجود أصلاً . إن الوجود قائم على الجدل ، والجدل الديالكتيكي ماثل في كل شيء ، وبه قوام كل شيء .. إنه طبيعة الوجود التي لن نجد لها تبديلاً ، إنه الصيغة التي تستوعب حركة الوجود .. فإذا كان الأمر كذلك فهل اللغة خاضعة لهذه الصيغة الجدلية ، وتلك المسيرة الديالكتيكية ، أم أنها غير خاضعة ، وذات طبيعة لا تتصل بطبيعة هذا الوجود ؟ .. إذا كانت اللغة - على أوثق الآراء - موصولة الرحم بخطوات الأصوات الأولى عند الحيوان ، وقد تطورت عنها ، فإنها من غير شك خاضعة لهذه الجدلية التي تستوعب الوجود ..

لقد جاء الدليل من اللغة نفسها على أنها خاضعة لهذه الصيغة الجدلية كأي موجود آخر ، وما كان لها أن تشذ عن ذلك .. وكل ما في الأمر أن ضوابط الجدل وقوانينه ليست ستاراً يرفع عن نافذة لترى ما وراءها ؛ إنها ضوابط وسنن تتكشف قليلاً أو كثيراً على قدر ما تسمح به خطوات البحث والتجربة ..

وإذا كانت سنن الوجود تشمل كل موجود فاللغة إحدى هذه الموجودات .

ولكن ما السبيل إلى معرفة شيء من طبيعة هذه الألفاظ ؟

إن المعرفة تأتي من البحث في الألفاظ ذاتها كما قلنا ، فإذا صحّ أن ضدّ كل لفظ كامن فيه ، وأن اللغة كموجود من الموجودات لا تخرج على طبيعة الوجود ، بل تخضع لها وتجري مجراها ، فالأضداد موجودة في الألفاظ ذاتها ، وهذا يذكرني بما يردده جاري الأمي كثيراً : « وكل شيء ضده من جنسه » ، ويأليته قال : « وكل شيء ضده في ذاته » .

والفاظ اللغة تخضع لقاعدة أن كل لفظ يكن ضده فيه كخضوع المادة لنظام الجاذبية في مجالها المحدود ، فكما أن المادة كلها خاضعة لنظام الجاذبية ، فالألفاظ الأصلية كلها خاضعة لمبدأ : كل لفظ محتوي على ضده في ذاته .

ولم يبق إلا البحث عن ضد كل لفظ فيه ، ولهذا البحث أسلوب لا بد من اتباعه ، وضوابط لا بد من اصطناعها ، فالألفاظ الحالية تلبس في أذهاننا أزياء (كرنفالية) ، لو قدر لها أن تكون كأفراد البشر ، والتقت بأمثالها في الأزمنة الأولى ؛ لما عرف اللفظ مثيله .. إذ كيف يُعرّف لفظ (كتب) اليوم الذي يعني الإمساك بالقلم وتسطير الحرف على الورق ؛ لفظ (كتب) قبل أن تُخترع الكتابة ، والذي يعني ضم شيء إلى شيء وتوثيقه .

ولعل معرفة المعنى الأصل تشبه معرفة عناصر جدول مندليف ، فقد مضى دهر والناس يرون العناصر أربعة : الماء ، والتراب ، والهواء ، والنار ، إلى أن تأذن الزمن بجدول (مندليف) ، وما سبقه وما لحق به مما هو معروف .

والذي يرى اللفظ حركة من الحركات ويرى أن الحركة - أي حركة - في حدود غير متبادية في الصغر أو في الكبر تخضع لنظام معروف ، وأن الصوت يقع بين حدّي التبادي في الصغر والكبر وهو خاضع لهذا النظام ، فإنه لا يعجب إذا كانت لهذا الصوت قواعد تجري على جميع ألفاظه .

وابن خلدون وابن جني كانا يتطلعان إلى قواعد يمكن أن تُسفر عنها دراسة هذه اللغة ، وتكشف عن ضوابط تسهل من استيعابها ، وترشد إلى أسرارها ، غير الضوابط المعروفة في زمنها ، وهذا ليس بغريب عن هذين الرجلين ، فإن نظراتهما كانت من البعد والدقة بحيث أننا لا نزال نشعر بأنها تجاوزا عصرهما إلى عصرنا هذا ، بل إلى ما هو أبعد من ذلك .

يقول العلامة ابن خلدون^(١) : « ولعلنا لو اهتمينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد ، واستقرينا أحكامه ، نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه ، تكون بها قوانين تخصها ، ولعلها تكون في أواخره على المنهاج الأول في لغة مضر ، فليست اللغات وملكاتهما مجاناً » .

(١) المقدمة ، ص ٥٤٦ وما بعدها .

ويقول أستاذ صناعة الحرف (ابن جنّي)^(١) في صدد بحث أسرار الحروف وتقدم بعضها بعضاً ، ودلالة ذلك على المعنى : « فإن رأيت شيئاً من هذا النحو لا ينتقاد لك فيما رسمناه ، ولا يتابعك على ما أوردناه ، فأحد أمرين : إما أن تكون لم تمنع النظر فيه فيقعده به فكرك عنه ، أو لأن هذه اللغة أصولاً وأوائل قد تخفى عنا ، وتقصر أسبابها دوننا ، كما قال سيوييه ، أو لأن الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر » .

ولذا فإن الذي يحدد المعنى الأصل في الدرجة الأولى ؛ أن تقارن اللفظ بضده ، وإذا كان ضد (قرأ) هو لفظ (رقرأ) الذي هو عكسه ، والكامن فيه ، فقرأ موجودة في (رقرأ) ، ولكن الحروف بها عكس ، كما يقول المعري :

وجرم في الحقيقة مثل جرم ولكن الحروف به عكس

وقد اتجه لفظ (قرأ) لمعان كثيرة منها :

قرأ : تلا ، قارأه : دارسه . استقرأه : طلب إليه أن يقرأ . تُقَارِئُ سورة البقرة : تجارها مدى طولها في القراءة أو إن قارئها ليساوي قارئ البقرة في زمن قراءتها . القراء : الحسن القراءة . القراء : الناسك المتعبد ، وقيل هو جمع قارئ . ولا يُقرأ في الظهر والعصر : أي لا يجهر فيها . تقرأ : تفقه . قرأ عليه السلام : أبلغه . القراء : ويضم : الحيض والطهر ، وهو ضد . القراء : الوقت . أقرأت النجوم : إذا غابت . القراء والقراء : القافية . القراء : الحمي . القراء : الغائب . القراء : البعيد . القراء : انقضاء الحيض . القراء : ما بين الحيضتين . قرء الفرس : أيام سفادها . أقرأت المرأة : حاضت وطهرت . قرأت المرأة : إذا رأت الدم . قرأت المرأة : حاضت . وقول حميد بن ثور :

أراها غلامانا الخلافتشذرت مراحا ولم تقرأ جنينا ولا دما

(يقول : لم تحمل علقه ، أي دماً ، ولا جنيناً) . القراء : اسم للوقت . القراء : الجمع . قرئت الماء في الحوض - وإن كان قد ألزم الياء - : جمعت . قرأت القرآن : لفظت به مجموعاً . القراء : اجتماع الدم في الرحم وذلك إنما يكون في الطهر . الأقرء والقروء : الأطهار . أهل العراق يقولون : القراء : الحيض . وما قرأت حيضة : أي ما ضمت رحمها على حيضة . ابن

(١) المحاضرات ١٦٤/٢

الأثير : القرء من الأضداد ، يقع على الطهر ، وإليه ذهب الشافعي وأهل الحجاز ، ويقع على الحيض وإليه ذهب أبو حنيفة وأهل العراق ، والأصل في القرء الوقت المعلوم ، ولذلك وقع على الضدّين لأن لكل منهما وقتاً . أقرأت الناقة : استقر الماء في رحمها . أقرأت الرياح : هبت لوقتها . القارئ : الوقت . قال مالك بن الحارث الهذلي :

كرهت العقر^(١) عقر بني شليل^(٢) إذا هبت لقارئها الرياح

(لقارئها : أي لوقت هبوبها) . أقرأ من سفره : رجع . وأقرأ أمرك : دنا . وأقرأت حاجته : دنت . وأقرأ حاجته : أخرها . أقرأ النجم : غاب أو حان مغيبه . أقرأت النجوم : تأخر مطرها . وأقرأ الرجل من سفره : انصرف . وأقرأ : تنسك . وقرأت الناقة : حملت . وما قرأت الناقة سلى قط : ما حملت ملقوحا . وما قرأت الناقة ملقوحا : ما أسقطت ولداً قط . أي لم تحمل . قرأ الشيء : جمعه وضّمه . قال عمرو بن كلثوم :

ذراعي عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا

(قال أكثر الناس : معناه لم تجمع جنينا ، أي لم يضم رحمها على جنين ، وقول آخر : لم تلقه) . قرأت القرآن : لفظت به مجوعاً ، أي ألقيته . معنى القرآن : الجمع ، لأنه يجمع السور فيضمّها . والأصل في اللفظة الجمع ، وقد يطلق على الصلاة لأن فيها قراءة : من تسمية الشيء ببعضه . قرأت الحامل : ولدت . المقرأة : التي ينتظر بها انقضاء أقرائها . قرئت الجارية : أمسكت حتى تحيض للاستبراء . أقرأ الشعر : أنواعه وطرقه وبحوره وأنحائه . أقرأ الشعر : قوافيه التي يختم بها كأقراء الطهر التي ينقطع عنها . يقال عن البيتين ، والقصيدتين : هما على قروي واحد ، وقروي واحد . وأصل القرو : القصد . القرأة : الوباء . استقرأ الجمل الناقة : إذا تاركها لينظر ألقت أم لا .

هذا ما جاء في تاج العروس عن معاني لفظ (قرأ) وهي معان واسعة ، يحار الناظر فيها بأياها يأخذ ، ويعجب من كثرتها ، وأعجب من ذلك أن بعضها متناقض ، فكأنها صدرت على غير نظام ، وكأنها جاءت مخلوطة مشوشة لا تقوم على قاعدة ، ولا تستند إلى أصل ثابت مستقر ، تنزع إليه في تفرعها وامتدادها ، وكأنها ليست من بنات لغة واحدة ولا يصل بينها

(١) موضع .

(٢) جد جرير بن عبد الله البجلي .

نسب جامع . هذا ما يلوح للناظر العجلان في هذا اللفظ وأمثاله ، وما أكثر أمثاله في هذا الحرف العربي . ومع ذلك فإنك ترى القوم في كثير من المفردات يقولون : « والأصل فيها كذا وكذا » كما هي الحال هنا ، فهم يقولون :

إن الأصل في لفظ (قرأ) : الجمع ، وإن أصل (القرو) : القصد ، والأصل في (القرء) : الوقت المعلوم .

وهذا دليل على أن هذه الأضداد قامت على أصل واحد ، فكيف تضادت وهي من أب واحد وأم واحدة ؟ ومن أين جاء هذا التضاد ؟ وما مسوغه ؟ وكيف غيز بينه حين يعرض لنا في نص من النصوص يتعلق بحكم عملي ، كما هي الحال هنا . فإذا فسرنا القرء في النص : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ [البقرة ٢٢٨/٢] بالحيز اختلفت المدة التي يجب أن تقضيها المطلقة حتى يحل لها الزواج من جديد ؛ عن المدة التي يفسر فيها القرء بزمن الطهر ، والنص يحتمل الطهر والحيز معا ، وقد فسر الشافعي وأهل الحجاز بالطهر ، كما فسر أبو حنيفة وأهل العراق بالحيز ، ولسنا الآن بصدد ترجيح حكم على آخر ، ولكننا بصدد بيان السبب الذي دعا إلى هذا الاختلاف في وجهة النظر من الناحية اللغوية الصرف ، ومعروف أن الناحية اللغوية الصرف هذه هي الأصل في الخلاف ، وهنا نرجع إلى صيغة الجدل نظرق بابها عساها أن تأتي بالتي هي أحسن .

وصيغة الجدل أن نضع لفظ (قرأ) في متقابل ضده الكامن فيه وهو لفظ (رقا) بتبديل موقع الحرفين (ق ، ر) لأن الحرف الثالث لا يبدل من وجهة مسارها وهو واحد فيها ف (قرأ) تنتهي بالهمزة ، و (رقا) تنتهي بها كذلك ، ومعروف أن إضافة عدد واحد إلى طرفي المعادلة يحدث في أحدها تأثيرا مماثلا للطرف الآخر ، وهنا لابد من استعراض معاني (رقا) لمقارنتها بمعاني (قرأ) السالفة ، وقد جاء في تاج العروس من معاني (رقا) ما يلي :

رقا الدمع : جفأ وسكن . أرقأه الله تعالى : سكّنه . الرقوء : ما يوضع على الدم ليرقئه ، أي ليقطعه ويسكّنه . قال أكرم بن صيفي : لا تسبوا الإبل فإن فيها رقوء الدم ؛ أي تعطى في الديات فتتحقن بها الدماء ، أي يسكن بها الدم ؛ قال أبو زيد في نوادره : يعني أن الدماء ترقأ بها ، أي تحبس ولا تهراق ، لأنها تعطى في الديات مكان الدم . رقا العرق : ارتفع ، وروى المنذري عن أبي طالب في قولهم : لا أرقأ الله دمعته ، قال معناه : لا رفع الله

دمعته . ورقاً بينهم رقاً : أفسد وأصلح ، وهو ضد . ورجل رقوء بين القوم : أي مصلح ، قال الشاعر :

ولكنني راقئ صـدعهم رقوء لما بينهم مـمـل

ورقاً في الدرجة : صعد - عن كراع ؛ نادر - وهي المرقاة بالفتح اسم مكان وتكسر - أي الميم - على أنه اسم آلة ، وكلاهما صحيح ، وهما لغتان في المعتل أيضاً . ارقاً على ظلمك : أي الزمه واربع عليه ، لغة في قولك : ارق على ظلمك ؛ أي ارفق بنفسك ولا تحمل عليها أكثر مما تطيق . قال ابن الأعرابي : يقال : ارق على ظلمك ، فتقول : رقيت رقياً ، وقال غيره : ويقال للرجل : ارقاً على ظلمك ؛ أي أصلح أولاً أمرك . وجاء في أساس البلاغة : (ولا أرقاً الله دمعتك ، ولا أرقاً عينك) ، قال جرير :

بكي دويل لا يرقئ الله دمعـه ألا إنما يبكي من الذل دويل
واليأس رقوء الدمع . قال الكيث :

فكنت هناك رقوء الدما وللمتبعات الأنين الزفيرا
وقال ذو الرمة :

لئن قطع اليأس الحنين فإنه رقوء لتذراف الدموع السوافك
وتقول : فلانة طويلة القروء ، بطيئة الرقوء^(١) .

ويكاد الزمخشري يلخص الجدلية القائمة بين (قرأ) و (رقأ) في سجعته الآتفة الذكر : فلانة طويلة القروء ؛ يعني أن حيضها يطول بدليل قوله : بطيئة الرقوء ، أي أن انقطاع دمها بطيء ، وزمن طهرها قصير ، فقد جعل القراء ضد الرقوء في هذه السجعة ، وإن كان صريح بأن القراء هو الوقت ، والوقت يصدق على الحيض ، كما يصدق على الطهر ، ولكنه هنا على غير قصد منه ، نظراً لعلو كعبه في اللغة ، وهو إمام من أئمتها ، وصورها حاضرة في ذهنه ، واضحة في فكره ، فقرن بين الضد وضده ، بين القراء والرقوء ، كما هي عادته في الكثير من هذه السجعات ، وقديماً قالوا : الشيء بالشيء يذكر ، وهذه الأضداد لا تخرج باعتبارها

(١) لقد كان ينبوع هذا الكنز من قدمي الزمخشري على ضربة مغول ، فلقد قال القوم : أسا بين القوم : أصلح ، وسأى بينهم سأوا : أفسد ، كما قالوا : جاساه مجاساة : عاداه . وساجاه : رفق به ، وهذا نظير قول الزمخشري : فلانة طويلة القروء بطيئة الرقوء - اهـ ، تاج العروس .

أضداداً عن سلطان الجدلية التي تقضي أن يكون الشيء الواحد أو اللفظ الواحد يحتوي على ضده ، ولهذا جاء لفظ الضد عند القوم (للمثل وللخالف) كأنهم نظروا بهذين الاعتبارين كما نظروا إلى القرء على أنه طهر وحيض معا ، وكل ما جاء من الأضداد على مثل هذا .. ولما كان الضد يستدعي الضد الخالف والمشابه إلى ساحة الذاكرة ، فإن هدية بن خشرم لما أتى به لحضرة العامل (سعيد) ورأى بياض أسنانه ، تذكر بياض أسنان زوجته فقال يخاطب زوجته وهو يساق ليقتل :

وعند سعيد غير أن لم أبسح به ذكرتكَ إن الأمر يذكر بالأمر

وقوانين التداعي قائمة على مثل ذلك ، فالشيء بالشيء يذكر . وبين الأضداد مشابة تستدعي اندفاعها إلى ساح التذكر ، كما يستدعي ذلك اقتران الشيء بالشيء . فالرقوء مجيء زمن الرقوء لأوانه الذي هو زمن انقطاع الدم . والقرء مجيء الشيء لأوانه الذي هو زمن اجتماع الدم ، وما انقطع عن المجيء لأوانه ضد ما اجتمع لأوانه ، وبينهما علاقة جدلية ، وليس مطلق علاقة ، إذ لا مكان للعلاقة المطلقة في وجود جدلي يتقيد كل زوج فيه بحركة زوجه .

ولو عدت إلى اللحظة التي يتجاور فيها لفظا (قرأ) و (رقا) لوجدت أن اللحظة التي تفصل بينها موجودة وغير موجودة معا ، وهذا هو التناقض أيضا ، فأنت حين تنتهي من النطق بلفظ^(١) (قرأ) تكون قد بدأت (رقا) قبل أن تنتهي من (قرأ) وكأنه لافصل يفصل بين اللفظين ، فأنت في اتصال مستمر لا انقطاع له . وإذا نظرت إلى لفظ (قرأ) تجده مستقلا منفصلا تمام الانفصال عن لفظ (رقا) ، وأنت محمول شئت أم أبيت بحكم هذا المنطق الجدلي على القول : إن (قرأ) متصلة بـ (رقا) وغير متصلة بأن .

ولو رحت تنظر في اللحظة التي ينتهي فيها الطهر ويبدأ فيها الحيض فإنك تجد لحظة ؛ إما أن يكون الطهر لم ينته فهو موجود ، وإما أن يكون قد انتهى فالحيض هو الموجود ، وعلى هذا فلا وجود للحظة الانفصال التي لا هي من الطهر ولا هي من الحيض ، وإذا كان لا وجود لهذه اللحظة فهذا معناه أن الحيض والطهر متصلان ولا انفصال بينهما مع أنها في الواقع منفصلان متميزان ، وهذا هو التناقض الذي تجده في لفظي (قرأ) و (رقا) فهما متصلان ومنفصلان في آن واحد ، وقد صدرا عن الواقع الحي المتناقض فجاءا متناقضين يحكيان في

(١) واضح أن التثنية قائم بين (رقا) و (قرأ) وأن الهمزة حرف أضيف إلى كل منهما على نحو ما مر آنفا .

تناقضها مسيرته الجدلية ، وكأنها من هذا الواقع ككيبوترا من الحياة في قول شوقي :

بنت الحياة أنا وتشهد سيرتي ما كنت من أمي سوى تمثال
فقسوت قسوتها ولنت كليتها واقتست في صدى بها ووصالي
إن كيبوترا كالحياة نفسها ، فكما تقسو الحياة وتلين ، تقسو كيبوترا وتلين ، وكما تصد
وتصل ، تصد هي وتصل أيضاً . ومثل ذلك قول القديم الذي يرى الإنسان كطبيعته من
حوله فيقول مخاطباً الآخر :

شرست بل لنت بل قانئت ذاك بدا فأنت لاشك فيك السهل والجبل^(١)

إنه شرس ولين معا ، ويخلط الشراسة باللين أيضا ، كالأرض ذاتها سهل وجبل ، وأرض
بين السهل والجبل ، لا هي للسهل خالصة ، ولا للجبل واضحة ، مع أن السهل واضح متميز ،
والجبل مثله واضح متميز ، ولكن بينها قطع متشابهات تنزع للسهل أحيانا وللجبل أحيانا
أخرى ، وهذه القطع المتشابهات المتجاورات هي التي تحمل اسم السهل في نظر ، وتحمل اسم
الجبل في نظر آخر ، كما هو الحال في لفظ القرء الذي يحمل اسم الرقوء أنا ويحمل الرقوء اسمه أنا
آخر بسبب طبيعة الجدل القائمة في الوجود ، ولذلك كان الفصل بين المتشابهات المتجاورات
سببا للجدل في الماضي لأنه (جدل) وسيبقى سببا للجدل في المستقبل لأنه (جدل) يشبه
بعضه بعضا إذا تقارب ويتضاد إذا تباعد ، ونكرر أن الذي يحاول أن يزيل التشابه والتضاد
بين الليل والنهار ، إنما يحاول في حقيقة الأمر إزالتها معا ، إذ التشابه والتضاد فيها هو قوام
وجودها ، فأخر لحظة من النهار كأول لحظة من الليل والعكس بالعكس . وآخر لحظة من
الظهر كأول لحظة من الحيف ، والعكس بالعكس ، ولكن نصف النهار مضاد لنصف الليل ،

(١) مما تجدر ملاحظته أن طبيعة سير الحركة في (قرأ) و (رقا) إنما هي طبيعة سير الحركة في صميم الأشياء ،
وهي حركة تبدأ ولا تبدأ ، وتنتهي ولا تنتهي ، فإنك حين تكون في القاف من هاية (رق) فإنك تكون في
هذه القاف نفسها في بداية (قر) والعكس بالعكس ، فأنت مبتدئ مُتَّهِ ، ومُتَّهِ مبتدئ في أن . تلك هي
طبيعة سير الحركة في صميم الأشياء . أما الحركة التي نرصدها بالنظر أو بوسائلنا التكنولوجية المتطورة فهو رصد
لظواهر حركة على أقدارنا وأقدار وسائلنا وليس رصد الحركة تنتهي وتبدأ وتنتهي في أن . وهل من
سبيل لرصد مثل هذه الحركة اليوم أو غدا ، غدا ومهما تطورت وسائلنا ؛ إذ كيف يمكن رصد حركة تقوم مع
ضدها في شيء واحد وتكون نهايتها هي بداية ضدها الذي يقوم في ذاتها ، وبدايتها هي نهاية ضدها الذي يقوم
في ذاتها . وهذا وإن كان أمراً عجاباً فإنه الحقيقة التي لاشك فيها ولا ريب والتي نشاهدها بأب أعيننا ، ومن
الذي يستطيع أن ينكر أن (رق) تقوم في (قر) وأن بداية كل منها هي هاية الأخرى وبالعكس ، وأن
الحروف التي يتألف منها كل من (رق) و (قر) هي حروف واحدة .

وسورة الدم مضادة لسكون الانقطاع ، والتشابه والتضاد قوام هذا الوجود .

وإذا رجعت إلى اللحظة والشيء الذي لا تحكه الجدلية ، وحاولت أن تجد شيئاً في لحظة ما فيما مضى أو فيما يأتي لاسلطان للجدلية عليه ، فإنك تجد جوابك في الرجوع إلى لفظي (قرأ) و (رقا) ، فلو حاولت أن تخلص لفظاً من لفظ ، وأن تجعل جزءاً من أحدهما غير مركب مع الآخر فإنك تطلب المستحيل ، لأنك حين تبدأ بأي حرف من (قرأ) تكون قد بدأت من (رقا) حتماً والعكس بالعكس ، وكأن البدء من التركيب والجدل ، وكأن الخطوة الأولى في الوجود جدلية منذ قيامها ، وفي الحدود التي تتراءى فيها ، أو في المدى المنظور ، أو في حدود من الصغر والكبر تدخل ضمن إمكانات العلم وقدراته الحالية ؛ « ويأتيك بالأخبار من لم تزود » ، وأجدية العلم قد لا تكون الإنسانية تجاوزت ألفها بعد ، وعلى هذا فإن كل شيء مؤلف من زوجين اثنين وكل منها عكس الآخر .

وإذا كان لكل ما جاء تحت لفظ (قرأ) من معانٍ له وجوهه الصحيحة ، وله مسوغاته ، فهل يبقى في هذه الحيرة ، فلاندرى ماذا يعني لفظ (قرأ) ، أو لفظ (رقا) وهل يبقى على إمكان تفسير القرء بالحيز وبالطهر في مكان واحد ، وحيز واحد ، ولحظة واحدة ؟ .

وإذا كان ذلك ممكناً في الحدود المتشابهة المتجاورة التي لا تمنع أن نسمي آخر لحظة من النهار باسم أول لحظة من الليل نظراً للتشابه القائم بينها ، فهل هناك وسيلة لتمييز نصف النهار من نصف الليل ..
إن الأول يقول :

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتساج النهار إلى دليل

لأن التمييز بينهما قائم في أعيننا ، فهل هناك في منطق اللفظ صيغة جدلية تمكن من تمييز القرء من الرقوء حين يستعمل القرء للحيز وللطهر معا ، فيستعمل للقرء الذي هو الحيز وللرقوء الذي هو الانقطاع ، أي الطهر ... إن العلماء جنحوا إلى النصوص المسأورة ، فمنهم من رأى فيها ترجيح الطهر ومنهم من رأى فيها ترجيح الحيز كما هو مبين في مظهره ، والذي يعنيننا هو - كما سبق ذكره - إمكان الترجيح باعتقاد منطق الجدلية التي تستوعب هذا الوجود ؛ واللفظ بعض الوجود ..

لنترك اللحظة التي يشتبه فيها القرء بالرقوء ، وهي لحظة المجاورة ، ولنعد إلى معنى

القرء فنحدده ونجمله بضده ، أي بالرقوء ، فيتبين لنا أن الرقوء هو الانقطاع - مطلق
الانقطاع - أو انقطاع الدم ، كما هي الحال هنا ، فيتعين بصورة لا ريب فيها أن تقيضه هو
الاتصال - مطلق الاتصال - وهو هنا جريان الدم أي الحيض ؛ « وبضدها تتميز الأشياء »
ولولا منطق الجدلية هذه ومقابلة الضد بضده لما أمكن التمييز على هذه الصورة الواضحة حين
ننظر إلى اجتماع شيء منطلق لا اجتماع شيء ساكن^(١) .

وكذلك يمكن تحديد معنى الألفاظ كلها في هذه اللغة بمقارنتها بأضدادها ، وهذه
المقارنة يمكن الوصول إلى كلمة الفصل في الموضوع . وهذا يدل على أن الفاصل بين نظام
ونظام في المجتمعات هو مقارنة الأضداد بأضدادها في مراحل تميزها لا في مراحل تجاورها
وتشابهها . والذين يبتغون - لحاجة في نفوسهم - أن ينالوا من نظام بالباسه ثوب ضده
يترصدون مراحل التشابه التي تكاد الخطوات فيها تتشابه في مظاهرها ، والفصل بين هذه
المتشابهات يتم بالعودة إلى تميز الوجهة ؛ وجهة الإيجاب من وجهة السلب ، فالسلب والإيجاب
هما المميزان عند التشابه ، وإذا نظرت في آخر الطهر وأول الحيض وقفت عند مرحلة تكاد
تتأثر ، والذي يميز بين طرفها المتصل بالطهر ، وطرفها المتصل بالحيض ؛ هو الاتجاه إلى
الانقطاع في الطهر ، والاتجاه إلى الاتصال في الحيض ، أو قل هو السلب في الطهر ، والإيجاب
في الحيض ، كالتمييز بين قطبين في الكهرباء بتلك الإشارة التي تنبئ عن ذلك ، والتي لولاها
لما شاهد الناظر في القطبين فرقاً ما ..

والحركة الجدلية تخفى عند تشابه الخطوات حين تتجاوز ، وحين تصبح الحركة في آخر
حرف من لفظ (ق ر أ) ، وهو الهمزة ، الذي هو بداية لضده الذي هو (أ ر ق) ، وقد
استعملت هنا (ر ق أ) بدلاً من (أ ر ق) فقد سبق التنبيه إلى أن الحرف الثالث لا يغير من
وجهة اللفظ ولكنه يدخل تعديلاً في التقييد .

ولأن هذه الملامح تخفى في اللحظة التي يبدأ فيها الانتقال ، لأنها تتشابه إلى حد كبير ؛

(١) لقد ذكروا أن القرء هو الوقت وأوضحوا ذلك بقولهم : إنه مجيء وقت الشيء ، وعلى هذا يكون القرء مجيء
وقت الاجتماع ، والرقوء مجيء وقت الانقطاع ، ولما كانا مشتركين في مجيء وقت الشيء ومختلفين ، فالقرء من
الجمع والرقوء من الانقطاع ؛ كان تخصيص القرء بالحيض والرقوء بانقطاع الحيض هو الوجه .
وهذا يدل على مدى ما في ضمير الصيغ من حرية واتساع ، لأن المختلفين في هذا هم أئمة البيان ، والشافعي نفسه
يرى أن معنى الوقت يصدق على الطهر والحيض وأن تخصيصه بالحيض جاء من السنة .

إذ لا يبقى فرق بين نهاية المرحلة الأولى وبداية المرحلة التالية إلا في الاتجاه . وهذا الاتجاه هو المميز ، ولو نظرت إلى تعاقب المراحل من غير نظر إلى تمايزها لوجدت أن تعاقبها يمثل حركة دائرية ، وهي حركة لا تتصف بالسلب ولا بالإيجاب ، لأن سيرها يظل في الاتجاه نفسه بحسب الظاهر ، غير أنه من ناحية أخرى يعتبر إيجاباً بالنسبة إلى المرحلة أو الخطوة السابقة ، فهو وإن كان ممثلاً في حركة دائرية ، لكنه يبدأ في الحقيقة مرحلة جديدة مناقضة للمرحلة السابقة في أقل جزء من الزمن وأقل جزء من المكان .

إن الفرق بين مرحلة ومرحلة يظهر أكمل ما يظهر في تضاد الاتجاه ، أي في السلب والإيجاب ، فالفرق بين (قرأ)^(١) و (رقا) إذا تجرد من الوجهة أصبحت (قرأ) عين (رقا) لأن السدم إذا لم يحتبس أو يجرف قد تجرد من طبيعته ، أو قل تجرد من وجوده ، فالوجود هو التقيد والتقييد ممثل في الاتجاه ، ويمكن أن تلخص ذلك فتقول : الوجود هو الاتجاه .

ومن هنا كانت قيمة الاتجاه ليست عظيمة فحسب ، بل هي الوجود كله ، ولهذا كان التابع لا وجود له ، لأنه لا وجهة له ، ووجهته هي وجهة متبوعه ، ووجوده هو وجود متبوعه ..

والمجتمع الذي يخرج من أصلاته ، ولا يقيم خطوط مسيرته على وجهة متميزة خالصة له ، فهو مجتمع لا وجود له ، لأنه فقد قوام وجوده بفقد اتجاهه ، وكما سمعت الناس تقول : « الذي ليس له هوى ، ليس له دين » وهذا كلام صحيح ، لأن الهوى هو الميل ، والميل هو الاتجاه ، ولكل من يريد المحافظة على وجوده وجهة هو مولئها ، بها تتميز هويته ، وتتضح ملامح ذاته .

إذا عدت إلى لفظ (قرأ) وجردته من ضده (رقا) فهو اتصال لم تسبقه مرحلة انقطاع تميزه ولم تلحق به مرحلة انفصال تحرره ، فهو جريان لا وجهة له ، وأين هذا الجريان الذي لا يتجه لوجهة معينة ؟؟ .

إن نظام الجاذبية يمثل الوجهة ، فإذا غرّي الوجود من قيود هذا النظام ، فقد انتقل إلى

(١) لسو قرنت مجيء وقت اجتماع الشيء في (قرأ) بسوقت زواله في (أرق) لوجدت الأرق يشير إلى وقت ذهاب النوم وهروبه على عكس القرء الذي يشير إلى وقت حصوله واجتماعه .

وجود آخر ، لأنه خرج من الصيغة الجدلية التي تحكمه ، وإذا بطلت الجدلية ، زال هذا الوجود الجدلي كله إلى شيء آخر لا يستطيع أحد أن ينبس عنه ببنت شفة .

ولعل الشيء في ذاته الذي تحدث عنه (كانت) هوشياً لا تحكمه هذه الجدلية مع أنه قائم فيها ، قائم في الأشياء التي تحكمها ، فهو موجود ومفقود معاً ، وهكذا تخرج الجدلية من الباب لتعود من النافذة .

وإذا كانت الأضداد الكامنة في الأشياء ذاتها متضادة ومتشابهة لأنها من نسيج واحد ، فالمادة التي تتألف منها (قرأ) هي المادة نفسها التي تتألف منها (رقا) ، وكل مادة كامنة في الأخرى ، وقائمة فيها ، ويمكن أن تقول من جهة أخرى : إنها غير كامنة فيها ولا قائمة ؛ فمادة (قرأ) هي مادة مستقلة عن (رقا) كل الاستقلال من وجه ، وقائمة فيها ومتداخلة في كل جزء منها من وجه آخر ، وهذه الصورة هي الآن محل بحث وتدقيق من قبل العلماء في المادة ، ولكنهم لم يتجهوا بعد إلى اللفظ ، والملاحظ اليوم في مجالس كبار علماء الطبيعة^(١) أنهم يقتفون في مختبراتهم أثر اكتشاف جديد هائل ، والذي إن تحقق فسوف يؤدي إلى توسيع كل حدود الخيال الإنساني ومداركه ، ألا وهو اكتشاف ما يسمى مضاد المادة ؛ ويعني وجود (مضاد المادة) فناء لكل مادة - والعكس صحيح - في حالة تواجدها . ويؤمن كثير من العلماء إيماناً عميقاً بوجود (مضاد المادة) ، ويبدو أن الأبحاث التي أجريت حديثاً في مختبرات كالهام (إنكلترا) ، وبروكهافن (الولايات المتحدة) ، وكارلسروه (ألمانيا الغربية) ؛ قد أكدت صحة هذا الاقتناع ، حتى أنه يظن أن الضدين (المادة) و (مضاد المادة) قد خلقا في آن واحد ، ساعة خلق هذا الكون ، وهذه الفكرة تخرج عن كل حدود التصور البشري ؛ (مادة أو شبه مادة مضادة للمادة) خلقت في الوقت نفسه ، ومن الأصل نفسه ، وربما كان لها تطور المادة نفسه ، ولكنها لا تحمل شيئاً من صفات المادة المتعارف عليها ، وتركيبها الفيزيائي والذري يماثل تماماً تركيب المادة التي نعرفها ، ولكن بطريقة متعاكسة ، فالمعروف أن المادة - أي مادة - تتركب ذراتها من نواة مركزية موجبة تدور حولها إلكترونات سالبة ، بينما ذرات (مضاد المادة) تتألف من نواة سالبة تدور حولها إلكترونات موجبة (أي تماثلاً عكسياً) ، وإذا تواجعت المادة ومضاد المادة فإنها يفنيان ، وينتج عن ذلك الفوتونات

(١) العلوم الطبيعية في القرآن ليويسف مروة ، منشورات مروة العلمية ، مطابع الوفا - بيروت ط ١/١٩٦٨ ، ص ٢٢٢

(الضوئيات) النورية ، تماماً كما يحدث عندما يصطدم إلكترون سالب مع بوزيترون موجب ، فينتج فوتون ضوئي .

والواقع أن تركيب مضاد المادة لم يثر عجباً فقد قال الإمام علي (رضي الله عنه) منذ أكثر من ١٢ قرناً في نهج بلاغته : « إن لكل ظاهر باطناً على مثاله » ، وجاء في القرآن الكريم ما يؤكد ويثبت عملية التآثر العكسي ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ يخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي .. ﴾ [الروم : ٣٠ / ١٩] .

في الملاحظة الآتية الذكر اتساق مع منطق الجدلية ، التي ينطق بها هذا الحرف العربي ، ويعلمها نظام ألفاظه في تراكيب كلماته ، فاللفظ يحوي ضده في ذاته ، وضده في ذاته ذواته يعاكس اتجاهه ، فلفظ (قرأ) ضد (رقا) مبنى ومعنى ، فالحروف واحدة والترتيب متعاكس ، وحين توجد (قرأ) تفني (رقا) والعكس بالعكس أيضاً ، فأنت حين تنتقل في النطق من حرف إلى حرف في لفظ (قرأ) إلى أن تنتهي بالهمزة توجد (قرأ) وتفني (رقا) ، ولكنك تكون قد وضعت قدمك في أعتاب (رقا) ولم تضعها في الوقت نفسه ؛ إنك وضعت قدمك في أعتاب (رقا) لأن نهاية (رقا) ابتداء لها مع ملاحظة أننا وضعنا (رقا) مكان (أرق) لأن الأرق هو انحباس النوم ، وانحباس النوم كانحباس الدم ، إذ العبرة في مطلق الانحباس وليس فيما يضاف إليه ، فالإضافة قيد تابع لا يغير من طبيعة الاتجاه ، ولا يبدل من اتجاه التضاد والتعاكس ..

وكذلك إذا سرت في (رقا) من الراء إلى القاف فالهمزة ، تكون قد أفنيت (قرأ) ، وفي الوقت نفسه تكون قد وضعت قدمك - وبصورة غير مباشرة كما يقولون - في أعتاب (قرأ) ، وهكذا فإن اللفظين يتفانيان في التقابل ، فحين تقابل (قرأ) بحروفها الكاملة تفني (رقا) ، وكذلك حين تقابل (رقا) بحروفها الكاملة تفني (قرأ) .

ولفظ (رقا) موجود في (قرأ) لأن الحروف واحدة ، وغير موجود لأنه فني فيه .

ولفظ (قرأ) وجد في اللحظة التي وجد فيها لفظ (رقا) لأن كل حرف من هذه ، هو حرف من تلك ، فإذا وجد في إحداها فهو موجود في اللحظة ذاتها في الأخرى ، كما أن حركة كل من اللفظين تعاكس الأخرى تماماً فـ (قرأ) اتصال و (رقا) انقطاع ، لأنه مرّ بك أن القرء هو الحيض ، والحيض جريان دم ، والجريان حركة مندفعة في الإيجاب .

والرقوء : انقطاع الدم ، وهو حركة معاكسة ، لأن احتباس الدم يعاكس جريانه ، وهو حركة سالبة ، وإذا كانت الحروف تقوم مقام جزئيات المادة ، فترتيبها في (قرأ) يعاكس ترتيبها في (رقا) وكما تنشر المادة الضوء من جزئياتها تنشر الكلمة النور من حركات حروفها بياناً يفصح عن إنسانية الإنسان كما أفصح يوم كان شيئاً في لسان الحيوان عن ذاتية الحيوان ..

وقد رأيت أن ما يبحث العلماء عنه^(١) في إنكلترا وأمريكا وألمانيا مماثل لما تعلنه جدلية هذا الحرف العربي ، وكأن ما يبحثون عنه ضمير مستتر في نظام الكلمة العربية ، وأقول : ضمير مستتر تجوزاً لأنه كاد يخفى لشدة وضوحه .

إن هذا الحرف الإنساني ؛ وأقول الحرف الإنساني ، لأنه في اتساقه مع حركة الوجود العامة ، خرج من عروبه ليكون إنسانياً ، وهذه هي أكبر ميزات هذا الحرف ، فالذين يدعون إلى تبديل نظامه في ألفاظه باصطناع عاميات تفسد هذا النظام ، إنما يدعون في حقيقة الأمر إلى وأد الحرف الإنساني قبل أن يكون حرفاً عربياً ، جهلوا ذلك أم تجاهلوه ..

وإذا أزداد علماء اللغات في العالم أن يعرفوا مقدار صلة لغاتهم بأصلها الإنساني الأول ، بل صلتها بحركة هذا الوجود واتساقها مع هذه الحركة ، فعليهم أولاً وآخرأ أن يتبينوا مكان هذه الجدلية في لغاتهم ، فإذا افتقدوها فليعلموا أنهم خرجوا على الحركة المتسقة لجدلية الطبيعة بما اصطنعوه من لهجات .

وليس من شك في أن الأصول الأولى للغات ، والتي لم تفسد بالخروج على حركة الجدل في المادة يمكن الوقوف فيها على مسار هذه الجدلية ، كما يمكن الوقوف على مسارها في هذا الحرف العربي .

وسوف يجد الأحرار من علماء اللغات الذين لا يجدون عن صوت ضميرهم بديلاً ، سوف يجدون أن الطريق إلى كشف مسار الجدلية في لغاتهم هو هذا الطريق ، وأن كل لفظ يحوي في ذاته قانوناً مادياً وإنسانياً في الوقت نفسه ؛ لأن المادة الجامدة حين تتراءى في ألفاظ الإنسانية المنفعلة بها تكون قد أفصحت عن ذاتها بلسان إنساني مبين ، ولا أقول بلسان عربي فحسب ،

(١) لا نريد من هذه المقارنة إلا مجرد إلفات النظر إلى ما في طبيعة سير الحركة في الصيغ العربية من اتساق مع طبيعة سير الحركة في أشياء الوجود .

لأن حرف هذه العربية في نظري هو حرف إنساني أصيل إن لم يكن حرف الإنسانية الذي لم يأت به الباطل من بين يديه ولا من خلفه بعد ، على كثرة غامزيه وقوة شكيتهم ، ونفوذ سلطانهم ، وتنكرهم لإنسانية الإنسانية في صيغة حرف كريم من حروفها ..

وليس بغريب وربما كان ليس ببعيد أن ترشد جدلية هذا الحرف العربي إلى الحروف الأصلية من حروف هذه الإنسانية في اللغات الأخرى فتجمع شملها ، وتؤلف ما بين مختلفها ، وتردها إلى أصلها الأم رثاً جميلاً . ويظهر مما سلف ذكره أن الخطوة الأولى إلى المعنى الأصل هي أن نقابل الضد بضده ، نقابل (قرأ) بـ (رقا) ، وقبل هذه المقابلة ننزع عن اللفظ كل السمات (الكرنفالية) التي ألبسته إياها وجوة من الشبه ، تتباعد حيناً وتتقارب حيناً آخر ، وقد سلف الذكر أن لفظ الكتابة اليوم دخل حرم القلم والقرطاس وابتعد قليلاً أو كثيراً عن ضم شيء إلى شيء ، كما أن لفظ السيارة اليوم لا يعني ما كان يعنيه سابقاً ، فقد كان ينصرف إلى جماعة المسافرين ، وهو اليوم ينصرف إلى واسطة النقل المعروفة ، ومثل ذلك لفظ (القطار) فقد كان يعني جماعة الجمال مقطوراً بعضها برقاب بعض ، وهو اليوم يعني واسطة النقل المعروفة .

والكتابة وإن كانت تعني ضم شيء إلى شيء فهي تعني (التوثيق) في صورة مخصوصة ، وإذا كانت القراءة في بداية استعمالها تعني (الجمع) فإنها تلتقي مع لفظ الكتابة الذي يعني ذلك . قال القديم :

لاتأمنن فزارياً خلوت به على قلوبك وكتبها بأسيار

أي اربط (حياء) هذه الناقة بأسيار بأن تضم بعضه إلى بعض ، وتوثقه بهذه الأسيار لكلا يتمكن هذا الفزاري من غشيانها ، فهو من قبيلة ترمى بغشيان الإبل .

وتأمل كيف التقى لفظ القراءة بلفظ الكتابة حين رجعنا^(١) باللفظين إلى المعنى الأصل ، أو إلى الخلية الأولى في عرف دارون الذي يقول : « إننا نصير إلى الوقوف على التشابه بين الكائنات الحية كلما أوغلنا في الرجوع إلى الأصول الأولى ؛ فالخلية الأولى في الكائنات الحية متشابهة إلى حد بعيد » .

(١) ليس المراد من رجوع (قرأ) و (كتب) إلى جانب واحد من جوانبها التي لا تتناهى إلا للإشارة إلى هذا الجانب وإلا فآين كل منها من الأخرى .

وهكذا ترى هذا الحرف العربي ينزع إلى التشابه كلما أوغلنا في الرجوع إلى وجهات الألفاظ الأصل التي تبدو محصورة بين هذين السهمين (←) ، ولعل الباحثين في اللغات على هدى من هذه الظاهرة سوف يقفون بصورة أوضح وأجلى حين يعودون إلى رؤية تلك الألفاظ الأصول من خلال جدلية الحرف ، ويقدر ما يستطيعون التوغل نحو تلك الأصول تبدو لهم وجوه الشبه أكثر تقارباً ، وليس هذا بعجيب ، فنطق الجدل يقضي بتشابه الأضداد كما يقضي بتضادها ، وهل هناك من شبه أكبر من شبه (قرأ) بـ (أرق) ؟ .

إن الحروف التي هي بمثابة العناصر الأولى في جدول (مندليف) ترد إلى صوت يخرج من تجاويف الفم وما يتصل به ، وهي تجاويف متجاورة ، كلما مرّ بها الهواء انبعث منها صوت معين ، متناسق ومتوافق مع كمية الهواء المتفجرة ، وطبيعة التجويف ، وحال الناطق ..

فالهواء المتفجر واحد ، والأمكنة متشابهة بتجاورها ، وطبيعة الناطقين تعرض لها ظروف انفعال متشابهة في حدود معينة ، وهذا كله يسير بالحرف ونظامه نحو الوحدة ..

كما أن اختلاف تجاويف الفم وما يتصل به ، واختلاف كمية الهواء المتفجرة أثناء النطق مع اختلاف طبيعة الناطق بحسب الأحوال العارضة ، كل ذلك يؤدي إلى فردية الجرس لكل ناطق ، وأنت ترى أن الحروف المنطوقة متشابهة ومتضادة بأن واحد ، وكأن الجدلية تلاحق الوجود كله ، فلا ينبو عن سهامها هدف ، ولا يكبو في ساح التشابه والتضاد لها جواد ، لذا كان اختلاف الألسنة من الآيات التي يحارفيها الفكر كما كان تشابهها كذلك ، فهي متضادة متشابهة ككل شيء في هذا الوجود .

وبعد أن تقابل الضد بضده في اللفظ ذاته ، أي تقابل (قرأ) بـ (رقا) وتجاوز المجازات التي لحقت بها ونعود إلى الحركات الأولى التي يتجه لها اللفظ .. عندها نرجع إلى المعنى الأصل ، وعندها نرى التضاد واضحاً كالشمس لا لبس فيه بين (القرء) و (الرقوء) كما هو واضح بين كل ألفاظ هذا الحرف العربي .

ولنعد الآن إلى المقارنة بين (قر) و (رق) وهما الحرفان الأولان من (قرأ) و (رقا) ..

جاء في لسان العرب من معاني (قرر) ما يلي :

القر : البرد عامة ، وقال بعضهم : القر في الشتاء ، والبرد في الشتاء والصيف . ذهبت قريتها : أي ذهب الوقت الذي يأتي فيه المرض . كل بارد : قر . قول حارها من تولي قارها ، أي ول شرها من تولي خيرها ، ول شديديتها من تولي هينتها ، فجعل الحر كناية عن الشر والشدة ، والبرد كناية عن الخير والهين . لما أخبرته خبر القوم وقررت قررت ، أي لما سكنت وجدت مس البرد . القرارة : ما بقي في القدر بعد الغرف . قر القدر : فرغ ما فيها من الطبخ ، وصب فيها ماء بارداً كيلا تحترق . والقررة ، والقرارة ، والقرارة ، والقرورة ؛ كله اسم ذلك الماء ، وكل ما لزق بأسفل القدر من مرق أو حطام تابل محترق أو سمن أو غيره : قررة وقرارة . وقررتها : طبخت فيها حتى يلصق بأسفلها . وأقررتها : إذا نزع ما فيها مما لصق بها . القر : صب الماء دفعة واحدة . وتقررت الإبل : صبت بولها على أرجلها . وتقررت : أكلت اليببس فتخثرت أبوالها . الاقترار : أن تأكل الناقة اليببس والحبة فيتعقد عليها الشحم فتبول في رجليها من خثورة بولها . وقرت الإبل : نهلت ولم تعمل . وقررت الناقة ببولها تقريراً : إذا رمت به قررة بعد قررة ، أي دفعة بعد دفعة خائراً من أكل الحبة . ابن الأعرابي : إذا لقحت الناقة فهي مقر وقارج ، وقيل : إن الاقترار السمن ، تقول : اقترت الناقة : سميت . الاقترار : نهاية السمن ، وذلك إنما يكون إذا أكلت اليببس وبزور الصحراء ، فعقدت عليها الشحم . وقر الكلام في أذنه : فرغه فيها ، وقيل : هو إذا سارّه . ابن الأعرابي : القر ترديدك الكلام في أذن الأبكم حتى يفهمه . القر : ترديدك الكلام في أذن المخاطب . وقر الدجاجة : صوتها . ومن حديث استراق السمع : يأتي الشيطان فيستمع الكلمة ، فيأتي بها إلى الكاهن ، فيقرها في أذنه ، كما تقر القارورة إذا أفرغ فيها ، وفي رواية : فيقذفها في أذن وليه كقر الدجاجة . قر الدجاجة : صوتها إذا قطعتة . القر : الفروج . واقر بالماء : اغتسل . القورور : الماء البارد يغتسل به . وقر عليه الماء : صبه . والقر : القرار بالمكان . غننا غناء أهل القرار : أي أهل الحضر المستقرين . وفلان قار : ساكن . تقرير الإنسان بالشيء : جعله في قراره . قال أبو الهيثم : وقرن في بيوتكن عندي من القرار . والقورور من النساء : التي تقر لما يصنع بها ، لا ترد المقبل والمراد ، كأنها تقر وتسكن ولا تنفر من الريبة . القرقر : القاع الأملس الذي لا شيء فيه . والقرارة والقرار : ما قر فيه الماء . والقرارة والقرار من الأرض : المطمئن المستقر . القرقر : الأرض المستوية . ابن شميل : بطون الأرض : قرارها ؛ لأن الماء يستقر فيها . وصار الأمر إلى قراره ومستقره : تناهى وثبت . ويقال للثائر إذا صادف ثأره : وقعت بقرك ، أي صادف فؤادك ما كان متطلعاً إليه فقر . وقرت عينه : سكنت بالنظر إلى

ما يحب ، وهي ضد سخنت ، وقيل معناه : بردت وانقطع بكاؤها ، وقيل هو من القرار ؛ رأت ما كانت متشوقة إليه فقررت ونامت . ويوم القر : اليوم الذي يلي عيد النحر ، لأن الناس يقرون في بيوتهم . ومقر الرحم آخرها ومستقر الحمل منه . والقارورة : واحدة القوارير من الزجاج . والقارورة : ما قر فيه الشراب وغيره . والقارورة : حدقة العين على التشبيه . والاقرار : تتبع ما في بطن الوادي من باقي الرطب . والإقرار : استقرار ماء الفحل في رحم الناقة . الاقرار : الشيع . وأقرت الناقة : ثبت حملها ، واقرار ماء الفحل في الرحم ، أي استقرار . وناقة مقر : عقدت ماء الفحل ، فأمسكته في رحمها ، ولم تلقه . والإقرار : الإذعان للحق والاعتراف به . والقر : مركب للرجال بين الرجل والسرّج . وقيل القر : الهودج . وقيل القر : مركب للنساء . والقرار : الغنم عامة . وطوى الثوب على قرّه : كقولك على غره أي على كسره . والمقر والقر : كسر طي الثوب . وقرت الدجاجة : قطعت صوتها . وقرقرت الدجاجة : رددت صوتها . القريرة : الحوصلة . والقرقرة : الضحك إذا استغرب فيه ورُجع . والقرقرة : المديرة . والقرقرة : دعاء الإبل . والقرقرة من أصوات الحمام . والقرقارة : إناء سميت بذلك لقرقرتها . وقرقر الشراب في حلقه : صوّت . قال شمر : القرقرة قرقرة البطن ، نحو القهقهة . والقراري : الحضري الذي لا ينتجع ، وقيل : إن كل صانع عند العرب قراري . والقراري : الخياط . والقرقور : ضرب من السفن . والقرقر : الظهر .

ومما جاء من معاني (رق) في لسان العرب أيضاً ما يلي :

الرقيق : تقيض الغليظ والثخين . الرقة : ضد الغلظ . رق يرق رقة فهو رقيق ، والأنثى رقيقة ، قال الشاعر :

من ناقة خواره رقيقة ترميهم بكرات روقـة

معنى قوله رقيقة : أنها لا تغزر الناقة حتى تن أتناؤها وتضعف وترق ، ويتسع مجرى مخرجها ، ويطيب لحمها ، ويكر مخرجها .. واسترق الشيء : تقيض استغلظ . ويقال : مال مترقرق ، ومترقرق المزال ، ومترقرق لأن يرمد ، أي منهه له ، تراه قد دنا من ذلك ، والرمد الهلاك ، ومنه عام الرمادة . والرق : الشيء الرقيق . ويقال للأرض اللينة : رقة . ورق جلد العنب : لطف . ومسترق الشيء : مارق منه . ومراق البطن : أسفله وما حوله مما استرق منه . وعيش رقيق الحواشي : ناعم . ويقال : في ماله رقق : أي قلّة . والرقق : الضعف .

والرقة مصدر الرقيق : عام في كل شيء ، حتى يقال : فلان رقيق الدين . وفي حديث : استوصوا بالمعزى فإنه مال رقيق : قال القتيبي : يعني أنه ليس له صبر الضأن على الجفاء وفساد العطن وشدة البرد . وترققتة الجارية : فتنته حتى رق أي ضعف . ابن الأعرابي : في قول الساجع حين قالت له المرأة : أين شبابك وجلدك ؟ فقال : من طال أمده ، وكثر ولده ، ورق عدده ، ذهب جلده : قوله : رق عدده ، أي سنوه التي يعدها ذهب أكثرها وبقي أقلها ، فكان ذلك الأقل عنده رقيقاً . والرقق : ضعف العظام . ورق عظمي : أي ضعف . والرقة : الرحمة . ورق وجهه : استحيا . الرقاق : الأرض السهلة ، المنبسطة ، المستوية ، اللينة التراب . الأصمعي : الرقاق : الأرض اللينة من غير رمل . والرقاق : الخبز المنبسط . والرق : الماء الرقيق في البحر وفي الوادي لا غزله . والرق : الصحيفة البيضاء . الرق : ما يكتب فيه من جلد رقيق . والرقة : كل أرض إلى جنب واد ينسط عليها الماء أيام المد ، ثم ينحسر عنها الماء ، فتكون مكرمة للنبات . أبو حاتم : الرقة : الأرض التي نصب عنها الماء . والرق : الملك والعبودية . أبو العباس : سمي العبيد رقيقاً لأنهم يرقون لمالكهم ، وينزلون ويخضعون ، وسميت السوق سوقاً لأن الأشياء تساق إليها . والرق : ورق الشجر . وقرقرت الثوب بالطيب : أجرته فيه . وقرقر الثريد بالدم : آدمه به ، وقيل : كثره . وقرق السحاب : ما ذهب منه وجاء . والقرق : ترقرق السراب ، وكل شيء له بصيص وتلاؤ فهو رقرق . وفي الحديث : إن الشمس تطلع ترقرق : قال أبو عبيدة : يعني تدور ، تجيء وتذهب ، وهي كناية عن ظهور حركتها عند طلوعها ، فإنها ترى لها حركة متخيلة بسبب قربها من الأفق ، وأبخرته المعارضة بينها وبين الأبصار ، بخلاف ما إذا علت وارتفعت . وسراب رقرق : ذو بصيص ، وترقرق : جرى جرياً سهلاً . وترقرق الشيء : تلاؤ ، أي جاء وذهب . وقرقرت الماء فترقرق : أي جاء وذهب ، وكذلك السدمع إذا ترقرق في الحلاق . وسيف رقارق : براق . وثوب رقارق : رقيق . وجارية رقراقة : كأن الماء يجري في وجهها . وجارية رقراقة البشرة : براقه البياض . وترقرقت عينه : دمعت . وقرقارق الدمع : ما ترقرق منه . وقرقر الخمر : مزجها . وترقيق الكلام : تحسينه . وفي المثل : « عن صبح ترَّق » : يقول : ترَّق كلامك وتلطفه ، لتوجب الصُّبح . قاله رجل لضيف له غبقه ، فرقق الضيف كلامه ليصبحه . وترققت له : إذا رق له قلبك . والرقاق : السير السهل . قال أبو عبيدة : فرس مرق : إذا كان حافره خفيفاً وبه رقق .

باستعراض ما تقدم من معاني (ق ر) و (ر ق) في لسان العرب يظهر التناقض واضحاً بين اللفظين ، فلفظ (ق ر) يتجه إلى التجمع والتكاثف ، بينما يتجه لفظ (ر ق) إلى التبديد والانبساط والضعف والقلة ، ولفظ (ق ر) في تجميعه وتكاثفه تقيض (الرقة) التي هي ضد الغلظ والشخانة .. انظر إلى كل ما قرأ أي برد ، تجده متكاثفا متراكما ، وإلى كل مارق تجده ممتدا منبسطا ..

وقوله : « لما أخبرته خبر القوم وقررت قررت » ، أي لما سكنت وجدت مس البرد ، هذا القول تقيض تَرَقَّرَ السراب ؛ أي جريانه جريا سهلا ، وترقرق الشمس يعني تذهب ونجى ..

وقارن بين الإبل إذا (قَرَّت) من أكل اليبيس فتخثرت أبوالها وتعقد عليها الشحم ، وإلى القرارة وهي كل مالزق بالقدر ، وإلى كل شيء يستقر أي يثبت ؛ تجد أن ذلك كله تقيض البشرة الرقيقة ، والدمع المترقق ، ومارق من الجلد والكلام والخمر المزوجة بالماء ، والحافر ذي الرق إذا كان خفيفا ، وانظر إلى السنين يرق عددها ؛ أي يذهب أكثرها ويبقى أقلها ، تجد أنه تقيض الناقة التي أقرت ؛ أي ثبت حملها ، واقر ماء الفحل في رحمها ولم تلقه .

ولكن هذا يحتاج إلى الرجوع إلى النقطة التي يكاد مدلول لفظ (ر ق) يلامس مدلول لفظ (ق ر) وذلك حين يتشابه اللفظان في مدلوليهما تشابها يكاد يكون تاما لولا تلك الإشارة التي تفصل بينهما ، وتميز أحدهما من الآخر ، وهي إشارة السلب في أحدهما وإشارة الإيجاب في الآخر ..

في تلك النقطة يكون كل منهما متفاضلاً إلى درجة أكبر من الصفر بقليل إن صحّ التعبير ، وفي هذه الحال يكون الشيء الذي بدأ يستقر اتخذ سبيله في مجرى السير نحو التجمع ، كما يكون الشيء الذي يرق اتخذ سبيله في مجرى السير نحو التبديد ، فما يستقر يبدأ في التجمع ، وما يرق يبدأ في التبديد ، أحدهما يستقر وكأنه يثبت ، والآخر يرق وكأنه يحول ويزول ، وكما سمعت الناس تقول : « رقّ الليل » حين يؤذن بالزوال ويتولى إلا أقله ، وهم في تلك اللحظات يقرون وكأن الليل يمضي عنهم وكأنهم يرتدّون إلى ذواتهم متضائلين متقاصرين من البرد .. الليل يمضي ذاهبا وهم يمشون مرتدّين إلى ذواتهم منكفئين ، ولا فرق بين مضيّ الليل وبين تقاصرهم وتقوقعهم إلا في الإشارة ، فالليل يدبر عنهم ، وهم يدبرون عنه ، وكله في حقيقته إدبار ، ولا يتميز إدبار من إدبار إلا في الاتجاه ..

ليست هذه الصورة بعيدة عن حركة المعنى الأصل لأن العبرة في مطلق الحركة وليس في الليل أو في الأشخاص بل في حركة كل منها ، وهي حركة واحدة ولكنها بتعاكس اتجاهها تبدأ في التباعد بعد الخطوة الأولى وتظل سائرة في طريق التباعد ثم تنزع إلى النقطة الأولى في بعض صورها ، وهي النقطة التي يشتد فيها التشابه الذي يتمثل : في التفرق الذي يعني ذهاب الشيء ومجيئه كما جاء في تفرق الشمس الذي سلف عرضه ؛ وفي التفرق كقرقرة الدجاجة بترديد صوتها ، والصوت حين يتردد يذهب ويجيء ..

وأنت لو عدت إلى (رق) و (قر) لوجدت تشابهاً يكاد يكون تماثلاً ، فحروفها واحدة ، و (رق) مثل (قر) لولا أن الحروف عكس^(١) .

ولكنك حين ترى (الرقة) انبساطاً و (القرار) تجمعاً يلوح لك التضاد بأجلى صورته ، لأن كلا اللفظين يسير في اتجاه معاكس للآخر .

ولعل سبب سر حين رأى الأشياء تجري في التنوع حتى تبلغ مدى معيناً تعود بعده للتشابه والتوحد ؛ قد استشرف أفقاً شبيهاً بهذا الأفق الذي يجري فيه هذا الحرف .

وإن (هيجل) الذي ألف بين المتناقضات ، ورأى الشيء - كل شيء - يحتوي على نقيضه وأن نقيضه كامن فيه ، قد كان يقرأ في سجل الوجود ما يكاد يشبه ما احتوته - على صورة ما - ألفاظ هذه اللغة .

غير أن أبا نصر الفارابي قد سبق (هيجل) ببضعة قرون إلى كشف النقاب عن حقيقة هذا الجدل في مدينته الفاضلة ، مما استراه في موضعه من هذا الكتاب . وهذا الحرف بنزعته الإنسانية ، قد وضع العربية في مكانها من أصلها الأم في المادة ، وفي التاريخ معاً .

هناك عبارة تجري في الألسنة : « إن الفارابي هو المعلم الثاني بعد أرسطو الذي هو المعلم الأول » وإنا لنجد الصلة واضحة بين الرجلين ؛ فأرسطو يتجه إلى أن : « كل شيء في العالم يحركه باعث داخلي ليصبح شيئاً أكبر مما كان عليه . وكل شيء هو الصورة أو الحقيقة التي

(١) يقول المعري :

وحرم في الحقيقة مثل جر ولكن الحروف يسـه عكس
ولكنه عكس ناقص لأن عكس (ج ر م) هو (ر ج م) أو (م ر ج) وعكس (ج م ر) هو (م ج ر) أو (ر ج م) .

نشأت عما كان مادة لها . كما نشأت كل من الصورتين (فر) و (رف) عن مادتها الواحدة وهي هذان الحرفان . ويقول : « ولكن هذه المادة بغير صورة سوف لا تكون شيئاً لأن كل شيء صورة . إن المادة بمعناها الأوسع هي إمكانية الصورة . والصورة هي الحقيقة التامة للمادة » .

ويقول : « إن الصورة ليست الشكل فقط ؛ ولكنها القوة المشكّلة ، وهي ضرورة داخلية وباعث يعجن المادة المجردة إلى شكل وغرض خاص . إنها تحقيق مقدرة المادة القوية . إنها كمية القوى الكامنة في أي شيء ليعي ويكون ويصبح . إن الطبيعة غزو الصورة للمادة والتدرج والتقدم وانتصار الحياة »^(١) .

ويمكن أن نجيب على هذا من خلال (فر) و (رف) فالطائر يفر مبتعداً ، ويرف فرخه يتحسس بجناحه مقترباً ، واللفظان زوجان ضدّان مبنى ومعنى ؛ ومادتها واحدة هي هذان الحرفان . ولولم يكن لهذين الحرفين صورتان هما (فر) و (رف) لما كان لهما من وجود أصلاً . وهاتان الصورتان هما الباعث الداخلي الذي يحرك مادتها من خلال تحريك كل من الضدين للآخر وتحركه به ليصبح كل منهما شيئاً أكبر مما كان ؛ لأن كل حركة لاحقة هي كيفاً لحركة سابقة وتمّ لحركة تلحق بها . والكمّ يكبر بالكيف ، ليصبح الكيف بدوره مادة للكمّ ، وليصبح الكمّ كيفاً من جديد . وهكذا دائماً وأبداً . فالرفّ والرفّاء يجريان على فلكهما في تعاقب مستمر ، وكل منهما يتحرك ليختفي الآخر ثم ليختفي هذا الآخر فيظهر ضده ، وهكذا دواليك . وسوف تجد شرح ذلك مفصلاً فيما سيأتي ، والمادة وهي الحرفان من فر و رف تظهر مرة على صورة (فر) وأخرى على صورة (رف) في تعاقب لا يتوقف . وقول أرسطو هنا يصلنا بقول الفارابي ص ٢٦٢ من هذا الكتاب .

ولولا أن الجدلية الديالكتيكية لم تخرج المراحل بعضها من بعض ، فلم تلد كل مرحلة المرحلة التي تليها ، لما كان هناك أصل لأي لفظ ، ولما قامت هذه الصفحات المتطاولة على مادة (قرأ) ومقلوبها ، ولكانت اللغة كالأرقام الحسابية حين يظن الناس أن كل رقم حسابي شيء قائم بذاته ، غير موصول بالأرقام من (١) إلى (٩) التي تتألف منها سلسلة الأعداد التي لا تنتهي ، ولو تقطعت أرحام السلاسل العددية التي لا نهاية لها بهذه الأعداد البسيطة من (١) إلى (٩) لما احتملت الإنسانية بلاء الإحاطة بسلاسل لا تنتهي من الأرقام ، إذ كان

(١) قصة الفلسفة لديورانت ، ص ١١٢

عليها أن تحفظ كل رقم لوحده ، ولا تعلم أن هذا الرقم وكل رقم قائم على الأعداد الأولية من (١) إلى (٩) .

إن الذين يريدون دفن المعنى الأصل في ركam العاميات أو اللغات التي تقطعت أرحامها فلا أنساب بينها وبين أصولها إنما يريدون بأبسط تعبير دفن الأرقام من (١) إلى (٩) وتكليف الإنسانية حفظ كل رقم بذاته بحيث لا يستطيع أحد أن يستعمل رقماً إن لم يكن مرسوماً في ذاكرته ..

ولو رجعت إلى ماورد من معانٍ تحت مادة (قر) ومقلوبها لوجدته بمثابة الأعداد التي لا نهاية لها من أصلها الأم وهي أعداد الآحاد من واحد إلى تسعة .

فإن المعاني الأصول بظلالها الحرفية - إذ الحرف ظل المعنى - قائمة في حسن القوم قيام الأرقام الآحاد في ذهن تلاميذ المدارس الابتدائية ؛ أولئك يأتون بمعانٍ لا نهاية لها للفظ الواحد وهؤلاء يأتون بأرقام لا نهاية لها من الأصل الأم في الأعداد الآحاد من (١) إلى (٩) .

ولو أن التعليم لم يدر ظهره لتلك الألفاظ الأصول لما وقف طفلنا اليوم حائراً لا يدري كيف يصل معنى (كتب) اليوم بمعنى كتب بالأمس ؛ التي تعني ضم شيء إلى شيء ، أي تعني التوثيق . وحرف العامة لا يزال ينطوي على كنوز اللغة كما جاءت عن الآباء والأجداد في عصورهم الأولى وإني لأفتش في أمهات كتب اللغة عن لفظٍ فلا أجده ، وأعود إلى ما وقر واستقر في ذاكرتي من ألفاظ الناس من حولي فأجد ما لم أجد في تلك الأمهات ..

لم أجد في لسان العرب لفظ (لبع)^(١) ولكنني وجدته في حرف جارتي التي (تلعب) للأخرى أي تشير لها بأصابعها ، تغض من شأنها ، وما أكثر ما وجدته من أمثال ذلك ، ولقد حاولت أن أفسر (البيت الخامس عشر) من المعلقات السبع بما في ذاكرتي من حرف العامة ، فلم يند عني إلا القليل ، ولكن بعد أن خرجت من قوقعة تلك الجفوة بين حرف العامة وحرف العربية الأصيل .

(١) القصد الإشارة إلى ما في حرف العامة من الفصح لا مجده في كتاب كاللسان على سبيلته وإن جاءت في القاموس المحيط ، ولبعه ، إذا رماه ببعرة ، وهو متصل بما ذكر هنا .

ولا يذهبن بالقارئ الظن إلى أنني أدعو إلى العامية بعد كل ما قدمته ، ولكن أقول : إن أكثر العربية ما يزال يحيا في لساننا ولا نفطن له . وعودة هذه الألفاظ بلبوسها المحرف إفساد لإصلاح . أما عودتها بعد إجرائها على قواعد الفصحى - وهي من الفصحى - فهو ما نحن بحاجة إليه .

ومكان (المعنى الأصل) من المعاني المتفرعة منه كمكان الماء من أوان لا حصر لها ، وكل أنية لها لونها الخاص ، والماء حين يدخل هذه الأواني يتلون بألوانها ، ولكنه لا يغير من حقيقته وصفته شيئا ، وكذلك المعنى الأصل حين يستوعب كل ما تفرع منه من معاني يتلون بألوانها وفي الوقت نفسه يبقى محافظا على حقيقته ، وذلك هو منطق الجدل الديالكتيكي في هذا الحرف . إن لفظ (رق) في قولنا : « رق الليل » إذا تولى إلا أقله ، وكادت توالي بعضه تتغور ، ويدركها الصباح الأمثل .. إن هذا اللفظ يعني سير الشيء في طريق الزوال ، فهو يستعمل لكل ما يتصل بهذا المعنى ، فالجسم يرق ، والثوب يرق ، بل كل شيء في الوجود كما يجري في الرقة ، أي في الضعف ، يجري في التكاثر الذي يأتي من لفظ (قر) .

وهكذا ترى أن كل لفظ أصل يستعمل لأشياء الوجود كلها ، ولهذا تجد صفحات وصفحات في أمهات كتب اللغة على لفظ واحد فليست الصفحات قد استوعبت كل معاني اللفظ .. وليست سوى مرشد للناظر فيها ليتعرف وجهة الأصل الأولى ، وليتبين وجود هذه الوجهة في كل مجاز يقوم عليها من مجازات لاحد لها .

إن كل معنى أصل يوضح هيئة حركة تكاد تكون مطلقة لا يقيدتها إلا اتجاهها ، وهذه الحركة المطلقة التي ليس لها من قيد إلا الاتجاه ، والاتجاه وحده ، تأخذ ضروبا وألوانا من الصفات لا حصر لها كلما أوغلت في سيرها ، حتى إنها لتلتقي في صور كثيرة بضدها في الاتجاه ، ولكن الأمر يبقى واضحا ولا يحدث التباس ؛ لأن المؤشر موجود ، وهو المعنى الأصل ، وبالرجوع يزول كل تداخل وتأخذ الصور المتشابهة ملامحها الخاصة بها متجهة إلى هدفها . وحين يذوق ابن هذا الحرف حلاوة طعم (المعنى الأصل) من خلال الوسائل التي تحدده على مثل ما مر به في هذه الفقرة ، فيانه سيراها موجودا في كل ما تفرع منه من معاني لا حصر لها ، كما ترى الحليب موجودا بشكل أو بآخر في كل ما اشتق منه وقام عليه .

وانظر كيف صدق لفظ (الرقوء) على انقطاع الدم في حالة الطهر لأنه لفظ متجه إلى التناقص والضعف ، أي أنه سائر نحو الزوال فصدق بذلك على الطهر .

وانظر كيف صدق لفظ (القرء) على الحيز مع أن (قر) متجهة إلى الاستقرار والثبات والتجمع ؛ لأنه لفظ متجه إلى التزايد الذي من صورته التجمع .
ولذا كان الرقوء انقطاعاً ، وكان القرء امتداداً ، على أنه يمكن النظر إلى اللفظين بأنها مجريان في مضمار الحركة والسكون بأن واحد ..
فالسكون في الرقوء يمثل في الانقطاع ، والحركة فيه ممثلة في ارتداد الدم عن مسيرته ؛ لأن هذا الارتداد حركة أيضاً ، كما أن السكون في القرء يمثل في أن الدم إلى قرار . أي سكون . كاتجاه الماء إلى التجمع في القرارة على حد قول عنتره :

جسادت عليه كل عين ثرة فتركن كل قرارة كالـدرهم

أما كون دم الحيز لا يأخذ هذه الصفة فلا يعود ذلك إلى طبيعة الحركة وإنما يعود إلى حالة خاصة بدم الحيز ، ولو نظرنا إلى الدماء الأخرى والمياه لوجدناها تتخذ سبيلها إلى قرارها على مثل ما وصف عنتره ، وتمثل الحركة فيها في جريان يتخذ طريقه إلى القرارة ، وتلك هي طبيعة الجدل في كل لفظ من ألفاظ هذا الحرف .

والذي تجدر ملاحظته أن الرقوء متاد إلى الداخل من محيط الدائرة إلى مركزها ، وأن القرء ممتد من المركز إلى المحيط . وقد أخذ الرقوء صورة الانقطاع من ارتداده ، كما أخذ القرء صورة الاندفاع من ظهوره .

أما الحقيقة فإن الحركة واحدة في الرقوء والقرء ولكنها حركة متعاكسة ، الأولى إلى الداخل والأخرى إلى الخارج ، وهذه هي حقيقة التشابه بين الحركتين .

ولفظ (قر) يتجه في حقيقته إلى حركة تخرج من احتكاكها بالقاف المحتكة ، تلك القاف التي يشعر الناطق بها حين يقول : (اق) أن مكاناً في مخرجها من الفم قد احتك بآخر ، ثم تتأدى هذه الحركة بالراء التي يحذر القراء من تكريرها والذي يكاد يلزمها .

وحركة كهذه هي حركة انطلاق كما مر في مثل قولهم : قر الماء : إذا أراقه من أعلى ، وغير ذلك مما يدل على طبيعة الانطلاق والاندفاع في هذه الحركة لولا أن القوم ينظرون إلى طبيعة الحركة في سيرها أحياناً وإلى طبيعتها في مآلها الذي تؤول وتصير إليه أحياناً أخرى . فمن نظر إلى طبيعة سير الحركة في (قر) هذه عبّر بها عن الانطلاق باندفاع كاندفاع الماء المصبوب من أعلى ، أو كالمطر ينصب انصباباً ، ومن نظر إلى مآلها الذي تؤول إليه عبر بها عن

الثبات والسكون في مثل قولهم : قر ؛ إذا ثبت وسكن . وهذا راجع إلى القول الشائع . وهو قول صحيح - : « الشيء إذا جاوز حده انقلب إلى ضده » فحركة (ق ر) التي هي للاندفاع تنقلب إلى الثبات والسكون - أي إلى ضدها - حين تجاوز حدها الذي هو وصولها إلى المآل وغاية المدى . وهذا النظر إلى الحركة في سيرها والحركة في مآلها شائع عند القوم ولا يكاد يُقطنُ له . وجميع مَنْ لا يأبهون لشأنه يقعون في اضطراب خيال ما يبدو من تناقض في المنقول وليس بمتناقض لمن يمعن في التثبت .

وجهة المعنى الأصل

هل لهذا المعنى الأصل في صورته الأولية وجود مستقل عن الوجهة ، وهل وجوده مقصور على الوجهة ذاتها ، أو هو الوجهة ذاتها . في جدلية الحرف نجد أن لفظ (ث ف ن) ضد (ن ف ث) ، يقال ^(١) : « ثفت يده ؛ أي أكنبت ^(٢) ومجلت ^(٣) » ، كما يقال : دم نفث ؛ وهو الذي نفثه العرق أي رمى به .

وواضح أن المرحلتين متعاقبتان ، تثفن اليد فتتنفط ثم تنفث الماء الذي فيها ، فهناك فعل ممثل في الثفن ، وهناك رد فعل ممثل في النفث ، والثفن انتفاج ، ورد الفعل ممثل في ضغط الجلد عليه ، ولما لم يقوَ على الاحتمال نفث ما فيه من القيح ورمى به ، والنفث هنا تضاعف في الفعل تجاوز رد الفعل في الجلد إلى ما هو أبعد منه ليلتقي برد فعل يعادل قوة الثفن التي هي أكبر من ضغط الجلد في مراحلها الأخيرة .

فلو لم تكن للثفن والانتفاج وجهة إلى خارج أو داخل أو يمين أو شمال لما كان هناك ثفن أصلاً ، ولو لم يكن للنفث اتجاه إلى أي جهة لم يكن هناك نفث أصلاً . فالوجهة هي التي تحدد الوجود وتعيّنه ، بل هي الوجود ذاته ، في آخر الشوط وفي أوله ، فإذا زالت الوجهة زال الجدل من تضاد الزمان والمكان ، وأصبح الزمان والمكان وماحتويهما شيئاً لا جدل فيه ؛ أي شيئاً لا وجود له ، لأن الوجود هو الجدل القائم على الزوجين المتضادين في كل شيء .

(١) أساس البلاغة ، والقاموس المحيط مادتا (ت ف ن) و (ن ف ت) .

(٢) غلظت من العمل .

(٣) انتفخت ونفطت من العمل وكان بين الجلد واللحم ماء .

وعلى هذا فالمعنى الأصل لـ (ث ف ن) هو الاندفاع بتكاثف في اتجاه يعاكس اتجاه (ن ف ث) المتفجر ، والمعنى الأصل لـ (ن ف ث) يعاكس اتجاه (ث ف ن) ، فإذا زال الاتجاهان صارت (ن ف ث) عين (ث ف ن) ، ومعنى ذلك أن الألفاظ كلها أصبحت لفظاً واحداً ، أي أنها لم تعد شيئاً أبداً .. لأن الوجود في الاتجاه القائم على الزوجين المتضادين .

فاللفظ الأصل يتجلى وجوده في اتجاهه ، وهذا الاتجاه كان حساً قائماً في أهله من قبل ، يتجهون إليه بفطرتهم ، فهو موجود في حسهم وجود الزمان والمكان في كل موجود ، فهم يتكلمون ووجهتهم إليه ، ويصدر ما يصدر عنهم من مجاز على مثاله وعلى قدره وعلى صورته التي لم تغب عن حسهم لحظة واحدة ..

ويمكن القول : إن المعنى الأصل واللفظ المقابل له كانا وجهة في حس القوم أكثر مما كانا مثلاً يُحتذى ، وهذه الوجهة تتسع كلما ابتعدنا عنها ، شأن كل وجهة وشأن كل هدف ، والوجهة كالأفق كلما ارتفعت فوقه اتسع .

وهذه السعة في معاني الألفاظ كالسعة في تعدد الأماكن التي تتجه منها إلى الهدف والتي تزداد كلما ابتعدت عنه ، وكلها صحيح ، وكلها يمكن التسديد منه إلى المرمى ، وقولهم : « والأصل في ذلك كذا » كأن تفسيره : إن هذا الأصل موجود في كل الفروع التي تفرعت وتتفرع منه .. فهو النبع الأصل الذي تصدر عنه سائر الفروع . وهو إلى كونه جماعاً لما صدر عنه من مجاز ، أقرب منه إلى كونه أصلاً خرجت منه كل تلك المعاني ..

وتعدد الأصول في اللغة - أي لغة - يدل على أن الأصول الأولى كثيرة كثيرة لا تتفق وهذه العناصر التي تشابه إلى حد بعيد في الخلية الأصل للنبات والحيوان والإنسان .

ولذا كان هذا الأصل شيئاً في الحس أكثر منه حقيقة في الواقع ، فأرق أصوات الحيوان وأدنى أصوات الإنسان تكاد تتشابه فلا تميز ، ولعل أدنى أصوات الحيوان لها مثل هذا الشأن مع حركة النبات والجماد . جرى علماء العربية في وضع النحو على تتبع النصوص وبيان الصفات المشتركة التي يمكن صوغها في كليات تستوعبها ، هذا ما حصل في النحو ، وقد سبق البيان إلى أن المعنى الأصل للفظ يتجلى في وجهته الأولى وفي أبسط الصور ، فهو فعل ورد فعل ، ويمكن أن نتعرفه بعد أن نخرج من المجازات الجزئية الطارئة إلى المعنى الذي لا بد أن يكون موجوداً في الجزئيات كلها .

وإذا رجع المعنى الأصل إلى مجرد وجهة تضاد وجهة تقيضه القائم فيه ، فإن هذه الوجهة

تكاد لا توجد إلا في حس القوم ، وليس لها من وجود مستقل كما ذكرنا سابقا إلا مانبه عليه بعض علماء اللغة أو مصنفي المعجمات من قبل « والأصل في كذا هو كذا » وأفضل تحديد لها عن طريق مقارنة اللفظ بنقيضه الموجود فيه . يقول لعزمي إسلام^(١) : « وحيث أن هذه الكليات ليست واقعية ، وحيث أنه لا توجد أشياء كلية في الواقع بحيث تدل عليها الألفاظ الكلية - لأنه لا يوجد في الواقع إلا الجزئيات فقط ، يستنتج (لوك) من ذلك أن هذه الكليات تعتبر من صنع العقل ومن اختراعه - حيث أنها لا تتصل أو تتعلق بالوجود الحقيقي أو الواقعي للأشياء » .

وهذا ما جرى عليه علماء النحو فهو علم لم يكن موجوداً قواعد عامة ، وإن كان موجوداً في طبيعة النصوص التي استنتج منها ؛ أي أن الكليات هي الوجهات المنبثقة في الجزئيات ، ومثل ذلك المعنى الأصل ، الذي يمكن تحديد وجهته من نصوص القوم .

ويقول^(٢) : « والألفاظ الكلية هي التي لا تشير إلى جزئيات معينة بالذات في الواقع ، إنما تشير إلى أفكارنا عن مجموعة من الصفات الأساسية المشتركة في مجموعة من الجزئيات مثل لفظ (إنسان) وغيره من الألفاظ التي ترمز لأفكار كلية مجردة ، ويلاحظ (لوك) أن أغلب ألفاظ اللغة كلية وليست جزئية ، بالرغم من أن كل الأشياء الموجودة في الطبيعة جزئية وليست كلية » . هذا وإن الكليات في اللغة كلفتنا العربية تظهر أجلى ما تظهر في حركة الفعل التي يتفرع من سيرها الجدلي صور من المجاز ما لا حدود لها ، وهي في أصلها عامة وكلية ، فهي كلية بالوجهة وجزئية بما تشمله هذه الوجهة من جزئيات ، وحين تجري في الأصوات أو الحروف تتخذ مسارات عامة تقوم عليها ألفاظ تستوعب بحكم ما هي عليه من تجريد معاني لا حصر لها ، ويقول لوك : « إننا بالنسبة لتكوين الكليات لانضع شيئاً جديداً ، بل كل ما هناك أننا نستبعد ونحذف ، والأفكار تصبح كلية حين تفصل منها ونستبعد عنها الظروف الزمانية والمكانية ، وكل ما يمكن أن يحددها ويجعلها دالة على هذا الموجود الجزئي أو ذاك - وبهذه الطريقة يمكن للفكرة أن تمثل أكثر من جزئية واحدة » .

وهذه الخطة ذاتها هي التي نجدها عند علماء اللغة حين يقولون : « والأصل في ذلك كذا » فالوجهة متزمنة متكئة بحكم حركتها ، وليس الزمان والمكان إلا ثوباً لهذه الحركة .

(١) جون لوك لعزمي إسلام ، ص ١٢٥

(٢) جون لوك لعزمي إسلام ، ص ١٢٢

وإذا كانت الطريقة المثلى للوقوف على المعنى الأصل ، أولت تحديد معناه ؛ أن تقارن
الضد بالضد ، فلانلجأ إلى التعريف به بكلمات مرادفة لا يمكن التعريف بها لكشف حقيقة
ما يرمي إليه اللفظ . لأننا حين نفسر كلمة بأخرى وهذا الآخر بأخرى تقع في تسلسل
لا ينتهي .

يقول جون لوك^(١) : « إنني لن أتعب نفسي في البرهنة على أن جميع العبارات أو الألفاظ
يمكن تعريفها ، إذ يجب أن تكون هناك ألفاظ غير قابلة للتعريف ، حتى تصبح بمثابة المبادئ
التي تقوم عليها بقية العبارات أو الحدود الأخرى وتعتمد عليها حين تعريفها . لأنه لو كانت
جميع الألفاظ مما يمكن تعريفه لكانت عملياتنا العقلية غير متناهية ، ولا تقف عند حد معين ،
وذلك لأننا كي نعرف لفظاً سنعتمد على ألفاظ وعبارات غيره ، وهذه ستعتمد في تعريفها على
أخرى ، وهكذا لا نعرف أين ننتهي من هذه الحلقة ، إذ لا بد من وجود ألفاظ وعبارات غير
قابلة للتعريف تعتبر واضحة لدرجة أنه يمكن الاعتماد عليها في تعريف الأفكار الأخرى -
وهذه هي الأفكار البسيطة - وأسمائها .

وأسماء الأفكار البسيطة لا يمكن تعريفها لأن الأفكار البسيطة لا تتكون في ذهن
الإنسان إلا بواسطة تأثير الموجودات الطبيعية في حواسه ، بحيث تكون انطباعات حسية
معينة تؤثر في الذهن - فتتكون عنها صورة ذهنية ، وبالتالي فكرة بسيطة عنها يرمز لها
بلفظ معين أو بعبرة خاصة .

ومادامت الأفكار البسيطة الأخرى تتكون بمثل هذا الطريق ، فلا يمكن لأي كلمة أو
عبارة أخرى من ألفاظ اللغة أن تعطي الفكرة نفسها أو تعبر عن المعنى نفسه الذي يشيره في
الذهن اللفظ الأصلي المراد تعريفه ، وليحاول من يرى غير ذلك أن يذكر كلمة يمكنها أن
تجعلك تحس بطعم الأناناس ، أو تجعلك تكون فكرة عن ذلك الطعم اللذيذ الذي نحس به
حين تذوق تلك الفاكهة ، وتمكننا أن نطبق ذلك بالنسبة للضوء أو الألوان ، أوبقية الأفكار
البسيطة الأخرى .

بينما العكس في حالة الأفكار المركبة التي تتكون من مجموعة من الأفكار البسيطة ، إنه
يمكننا أن نشرح هذه الأفكار البسيطة بواسطة بعض الكلمات أو الأفكار الأخرى ، فمثلاً يمكننا
أن نشرح فكرتنا عن تمثال ما لشخص أعمى لأن حواسه - وخاصة اللمس عنده - يمكنها أن تثير
في ذهنه فكرة الشكل .

(١) جون لوك لعزمي إسلام ، ص ١٤٠

خلاصة ما في النص أن (جون لوك) يطلب ألفاظاً وعبارات غير قابلة للتعريف تعتبر واضحة لدرجة أنه يمكن الاعتماد عليها في تعريف الأفكار الأخرى البسيطة ، وهذه هي الأفكار وأسمائها ..

إن تعريف لفظ بلفظ يؤدي إلى الدور أو التسلسل ، وكلاهما باطل فما الحل ؟ الأمر في لغتنا العربية واضح لا يحتاج إلى البحث عن ألفاظ وعبارات من النوع الذي يطلبه (لوك) والذي لا وجود له إلا في اللفظ ذاته ، فكل لفظ يحتوي على ضده القائم فيه ، ومن الرجوع باللفظ وضده إلى أبسط صورها ومقارنة كل صورة بأخرى يتضح المراد وضوحاً لا لبس فيه .

إن تفسير أي كلمة بأي كلمة أخرى أو بعدد من الكلمات ، كثراً أو قلّ تفسيراً شافياً وافياً كافياً أمر لا سبيل إليه ، وليس تفسير أي كلمة إلا مجرد تقريب لمعناها من ذهن من لا يألفها في الاستعمال . لقد قالوا إن لفظ (قرى) يُفسر بـ (جمع) كما في قول أبي تمام :

فلو كان يفنى الشعر أفناء ماقرت حياضك منه في العصور الذواهب

أي ما جمعت ، ولو رحت تبحث في إمكان وضع كل من (قرى) و (جمع) في الأمكنة التي تستعمل فيها كل منهما لتعذر ذلك ، وهذا يرجع إلى سبب واضح هو أن صفات الحروف التي تتألف منها كل من الصيغتين - وهي حروف متغايرة - صفات مختلفة فليست صفات القاف والراء المتماثلة بالمد من (قرى) ، كصفات الجيم والميم والعين من (جمع) ، وكأنه لا يمكن أن تكون خليطة مؤلفة من مواد أولية بعينها مماثلة لأخرى مؤلفة من مواد مغايرة ، مهما تشابهت الخليطتان ، فإن (قرى) لا تماثل (جمع) ولا ترادفها إلا تجوّزاً ، وإذا قلنا إن كلا من (قرى) و (جمع) تغني عن الأخرى غناءً شافياً وافياً كافياً ؛ فإننا نكون قد حكنا بأن أي حرف كأي حرف ، وبذلك نقضي على خصائص الألفاظ قضاءً لا قيام لها بعده ، وتصبح اللغة عبثاً لا طائل تحتها . ولذا فإن معنى أي كلمة تحدده طبيعة وصفات الحروف المؤلفة لها ، أي تحدده تلك الواجهة الفطرية التي ذاقت فحاً وطعم حروفها . فاستعملتها في أصوات تجسد الفكرة عن الشيء الذي انشغلت به في الواقع الشاخص المائل من جهة ، وتصور هذا الواقع الذي ترمز له وتدل عليه من جهة أخرى ؛ وكأنها تنقله بلحمه ودمه إلى صورة صوتية تماثله كمثالة كل فعل لكل ردّة فعل ناشئ عنه .

هذا وإن من أهم خصائص الأضداد أن يتميز الضد بضده حين يقارن به ، ولا يحسن أحد أن المراد من الضد ما هو شائع معروف ، بل إن الضد هنا موجود في اللفظ ذاته ، وإليك المثال الذي يوضح ذلك :

لقد وردت لـ (العقر) معان كثيرة ، ولـ (الرقع) مثلها في كتب اللغة ، ويستحيل أن تفهم معنى أحد اللفظين بمثل الوضوح الذي تصل إليه إذا قرنت الرقعة ترقع بها الثوب بالخرق في الثوب ترقعه بها ، فكان الخرق هو العقر وبه تتضح صورة الرقعة ، والرقعة ذلك الشيء الذي تضعه فوق المكان الخروق وبها تتضح صورة (العقر) ، وامنض بعد ذلك على معاني اللفظين في كتب اللغة تجدها جميعها قد تضمنت بوجه أو بآخر هاتين الصورتين : صورة الخرق وصورة الرقعة فوقه بمجاز يقرب أو يبعد .

تقول العرب^(١) : « رملة عاقر » وهي في خلوها من النبات كالخرق في الثوب ، و « عقرت فلانة الركب » إذا برزت لهم فطال وقوفهم عليها فكأنها عقرت بهم ركايبهم^(٢) . والعقر تمزق في جلد الدابة ، كتمزق الثوب ، ولو أردنا الإطالة في ذلك لأفضى الأمر إلى تطويل لا مجال له .

وإذا نظرت إلى (ع ق ر) و (ق ع ر) - بالتعاكس بين الحرفين - لوجدت عقر تعبر عن الحركة في سيرها وقعر تعبر عن مآل حركة العقر الذي يفضي إلى التقعر . هذا ولا يمكن أن يتضح العقر بشيء اتضاحه بضده (الرقع) ، والعكس بالعكس ، كما أن العقر مفض إلى القعر لا بحالة .

وكل ألفاظ العربية على مثل هذين اللفظين ، ونظراً لأننا بعدنا عن المعنى الأصل ، ولم نقرن الضد بضده الموجود فيه في اللفظ ذاته على مثل ما مرّ بك عميت علينا صور البيان المشرقة في هذا الحرف المبين .

وحق لـ (جون لوك) أن يحار في تفسير الكلمة بكلمة أخرى ، ولم فسرت كلمات بكلمات أهمتها أكثر مما أوضحتها ، والكلمة لا تفسر بالكلمة لأنه لا توجد مترادفات في اللغة ، وإن وجدت فإن كثيراً منها يمكن أن يوضع في مكان غيره ، ويوضح بعض معناه لأن يحيط بجميع المعنى .

ومن أهل اللغة من أثبت المترادفات ومنهم من نفاهما ، حكى الشيخ القاضي أبو بكر بن العربي بسنده عن أبي علي الفارسي فقال^(٣) : « كنت بمجلس سيف الدولة بحلب وبالحضرة

(١) أساس البلاغة للزمخشري مادة (ع ق ر) .

(٢) ولو أنهم لم يفسروا لنا هذا لما اتضح لنا وجه المجاز في مثل هذا القول ، وهذا ما يجعل الحرفيين بحارون في تأويل أمتال ذلك .

(٣) المرهر للسيوطي ٤٠٥/١

جماعة من أهل اللغة ، وفيهم ابن خالويه ، فقال ابن خالويه : أحفظ للسيف خمسين اسماً ، فتبسم أبو علي وقال : ما أحفظ له إلا اسماً واحداً ، وهو السيف ، قال ابن خالويه : فأين المهند ، والصارم وكذا وكذا ؟ فقال أبو علي : هذه صفات ، وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة .

وقال الشيخ عز الدين : « والحاصل أن مَنْ جعلها مترادفة ينظر إلى اتحاد دلالتها على الذات ، ومن يمنع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى ، فهي تشبه المترادفة في الذات والمتباينة في الصفات .. » وهذا قول فصل في الموضوع .

ومن وضوح المعنى بمقارنة الضد بضده ما جرى عليه القرآن الكريم ومن أمثلة ذلك :

﴿ ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنهم يخسرون ﴾ [المطففين : ١/٨٣ - ٢] .

﴿ إن الإنسان خلق هلوعاً . إذا مسّه الشرّ جزوعاً . وإذا مسّه الخير منوعاً ﴾ [المعارج : ١٩/٧٠ - ٢١] .

﴿ فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه فأما هاهوية ﴾ [القارعة : ٦/١٠١ - ٩] .

﴿ ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولاً ﴾ [الإسراء : ١١/١٧] .

﴿ مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ﴾ [النساء : ١٤٣/٤] .

﴿ إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله ، والله يشهد أن المنافقين لكاذبون ﴾ [المنافقون : ١/٦٣] .

﴿ لا تَبْقِي ولا تَذَر ﴾ [المدثر : ٢٨/٧٤] .

﴿ الذين هم عن صلاتهم ساهون ، الذين هم يراؤون ويمنعون الماعون ﴾ [الماعون : ٥/١٠٧ - ٧] .

﴿ قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم ولي دين ﴾ [الكافرون : ١/١٠٩ - ٦] .

﴿ أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾ [قريش : ٤/١٠٦] .

﴿ فإنّ مع العسر يسراً ، إنّ مع العسر يسراً ﴾ [الشرح : ٥/٩٤ - ٦] .

﴿ والليل إذا يغشى ، والنهار إذا تجلّى ، وما خلق الذكر والأنثى ﴾ [الليل : ٣/٩٢] .

﴿ والشمس وضحاها ، والقمر إذا تلاها ، والنهار إذا جلاها ، والليل إذا يغشاها ﴾
[الشمس : ١/٩١ - ٤] .

﴿ ثم لا يموت فيها ولا يحيا ﴾ [الأعلى : ١٢/٨٧] .
﴿ والسماء ذات الرجع ، والأرض ذات الصدع ﴾ [الطارق : ١١/٨٦ - ١٢] .
﴿ إن الأبرار لفي نعيم ، وإن الفجار لفي جحيم ﴾ [الانقطار : ١٣/٨٢ - ١٤] .
﴿ كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها ﴾ [النازعات : ٤٦/٧٩] .
﴿ يا أيها المزمّل قم الليل إلا قليلا ، نصفه أو انتقص منه قليلا ، أو زدّ عليه ورتّل القرآن ترتيلا ﴾ [المزمّل : ١/٧٣ - ٤] .
﴿ إنهم يروته بعيداً ، ونراه قريباً ﴾ [المعارج : ٧/٧٠] .

هذا ما جاء في بعض قصار الصور من جُزءي عم وتبارك إلا ثلاث آيات من غيرها .

وانظر كيف وضح معنى (المطففين) بأنهم إذا اكتالوا على الناس ملؤوا المكّال ، وإذا أعادوا إليهم ما أخذوه أعادوه ناقصاً ، وهؤلاء هم المطففون ، ولا يمكن إيضاح صفتهم بأكثر من ذلك ، فهو إيضاح الأضداد بمقارنة الضد بضده ، الكيل الناقص بالكيل المستوفي ، وليس بعد إيضاح التضاد إيضاح .

و (الملعون) من إذا كان في خير منع خيره ، وإذا كان في شرّ ضعف وجبن وخاف ، والصورة واضحة في ذاتها لا تحتاج إلى شرح بعد تفسيرها بمقابلة الضد بضده .

ومثل ذلك قرن العيشة الراضية ، والعيشة الشقية بكفتي ميزان ثقلت إحداها وخفت الأخرى فتميز الضد بضده تمييزاً لا مزيد عليه لمستزید .

و (العجول) من فقد التمييز ، فهو لعجلته يدعو بالشرّ الذي يضره كما يدعو بالخير الذي ينفعه ، كالذي يشرب السم والعسل لا يفرق بينهما لاستعجاله ، ولا يمكن الزيادة على وصف العجول بأكثر من أنه يدعو بالشرّ كما يدعو بالخير لمقارنة الضد بضده .

و (المذبذب) من لا تعرفه ، أمع هؤلاء أم مع هؤلاء ، فهل يمكن توضيح حاله بأكثر من هذا ، والإيضاح جاء كما ترى من مقارنة الضد بضده .

وتتضح حال (الساهي) عن صلاته ، حين يرأى الناس ، فإذا جاؤوا يريدون منه حاجة منعه عنهم ... فهو يظهر لهم أنه عند حسن ظنهم ، فإذا طلبوا منه تحقيق ذلك فعلاً

خاب ظنهم . والنص بعد مقارنة الضد بضده واضح ، فهو يظهر التقرب إلى الله بصلاته ويتعد عن قضاء حاجة الناس .

وموقف الإنسان من الآخرين لا يتجلى بأكثر من قوله لا أريد ما تريدون ولا تريدون ما أريد ، ومقارنة الإرادة بعدم الإرادة هي من مقارنة الضد بضده عن طريق النفي ولكن تأمل كيف جاءت في النص : ﴿ لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ﴾ فهل بعد هذا البيان بالتضاد بيان .

ولا تعرف قيمة الطعام إلا بالجوع ، ولا الأمن إلا بالخوف ولهذا فإن نص ﴿ أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾ واضح بذاته من مقارنة الضد بالضد .

وهل يعرف العسر إلا باليسر الذي جاء به النص ﴿ فإنّ مع العسر يسرا ، إنّ مع العسر يسرا ﴾ فهو نص مطلق يشمل كل عسر وكل يسر في كل شيء ، وهو في وضوحه يمثل تعاقب المراحل وتتابع الأضداد ، فليس من عسر إلا بعده يسر ، و « لن يغلب عسرٌ يسرين » .

وهل يظهر الشقاء في صورة أوضح من أن المرء لا يدري أهو حي أم ميت : ﴿ ثم لا يموت فيها ولا يحيا ﴾ . ولولا مقارنة الموت بالحياة لما وضع الشقاء كما وضع في مقارنة الضد بضده ، وهذا يذكر بقول الشاعر الذي قالت امرأته لمن جاء يعوده : « لاهوحي فيرجى ولا ميت فينسى » .

وهل يتضح معنى المطر الذي هو (الرجع) بأكثر من اتضاحه بتصدع الأرض وتشققها عن النبات ، وأنها تكون هامة ميتة ، فإذا نزل عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ، ولولا مقارنة الضد بضده المتجلي بفعل المطر ورد فعل الأرض عليه بالنبات لما تجلت السماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع كما تجلت بمقارنة هذا التناقض .

وقرن الأبرار بالفجار ، والنعم بالجحيم ؛ يجعل القارئ في وضوح لا يحتاج بعده لاستفسار فقد « قطعت جبهة قول كل خطيب » بمقارنة الضد بضده .

والإشعار بالقيامة لا يتضح بأكثر من أن الناس لا يشعرون حين تقوم إلا أنهم لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها .. وإشراق النص هنا أتى من قرن العشية بالضحى ، العشية التي يمثل فيها إدبار الشيء ، والضحى الذي يمثل فيه إقباله ، والتضاد بين صورتي الإقبال والإدبار من العشية والضحى يحدد الوقت تحديداً لا لبس فيه . وهنا إشارة إلى أن العشية والضحى فيهما

تشابه من وجه ، وتضاد من وجه آخر ، فأول العشية كأول الضحى وهذا هو التشابه ، ولكن رآد الضحى ومتوعه وشبابه ضد فحمة الليل وسواده .

وانظر كيف أن الأمر في ﴿ قَمِ اللَّيْلُ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ قد اتضح زمنه بمقارنة النصف بما هو أنقص منه وبما هو زائد عنه ، فقيام الليل إلا القليل يعتدل فيكون نصفاً ويزيد على النصف وينقص عنه ، وليس في شرح المراد من الوقت ما هو أكمل ولا أوفى من هذا بسبب أن النصف أصبح بين حدين يوضحانه ؛ حدّ الزيادة عليه وحد النقص عنه ، وهذا الحد الوسط القائم بين الضدين هو الذي أعطى النص هذا الخيار من جهة وذلك الفرض من جهة أخرى .

والخلاف في رؤية الشيء يتضح من مقارنة الضد بضده مقارنة القرب بالبعد ، ومن مقارنتها يعرف التفاوت في الرؤية : ﴿ إِنَّهُمْ يَرُونَهُ بَعِيدًا وَزَاهَا قُرْبَاهُ ﴾ ، لقد وضح الخلاف من قرن الضد بضده وضوحاً أبرز قيمة التضاد في كشف الغامض ، وجلاء المبهم .

هذا بعض^(١) ما جاء في بعض قصار الصور ، وهو غيض من فيض ، والقرآن الكريم كله على هذا ، والفرض بيان ما تفعله رؤية التناقض في وضوح القصد ، وتحديد خطوات السلوك .

ولذا كان وعي التناقض في لغة القوم طريقاً لفهم نصوصهم ، والتعرف على ما في حرفهم من مطابقة لسير حركة الجدل في الطبيعة .

والقوم في الماضي لم يكونوا بحاجة إلى معرفة الأضداد بالتعلم ، لأنها قائمة في حستهم ومائلة في تصورهم ، ولو لم تكن محررة مستقلة ..

غير أن القوم أصبحوا بحاجة إلى معرفة هذه الأضداد علماً ، فقد نددت عنهم لأنهم تحافوا عنها ، وعلقوا بمجازاتها وحسبوا أن هذه المجازات هي الأضداد ولا أضداد إلا هي ، وهذا صحيح من وجهه ، وغير صحيح من وجه آخر ، فالحرّ ضد البرد ، والنور ضد الظلام ؛ فهو

(١) أفردنا التناقض في الحل تأليف مستقل وليس إيراد مثل هذه النماذج إلا استطراداً ، أو الشيء بالشيء يُذكر وواضح أن العرض - أيّ عرض الجانب من جواب التصاد - إنما يتجه إلى ما تدعو إليه الحاجة . وهي جوانب لا نهاية لها ولو نظرت في بعض جوانب الرقع والعقر مثلاً لوجدنا أنفساً أمام ضوء نشه في كثرتها وتدفقها أرجل الحراد المنتشر . ولكنها تعود لتضوي تحت لواء هذه الحروف الثلاثة من (ع ق ر) و (ر ق ع) ولا تنس كيف تنصوي إلا من تكنت ولم يتقنع بلعظة العجلان .

تضاد بين القمم أو ما يقارب القمم ، فلا يجري الانتقال من الحر إلى البارد إلا بعد المرور بخطوات يكون الحرف فيها شبيهاً بالبرد ، كما أنه لا يجري الانتقال من النور إلى الظلام إلا بعد المرور بخطوات يكون فيها النور قريباً من الظلام ، وقد تطول هذه الخطوات وقد تقصر ، فليس خروج النهار من الليل في الهند كخروجه في أرض العرب ، وهذا لا يمنع أن يمر التضاد من مرحلة إلى أخرى مجتازاً مرحلة من التشابه تطول أو تقصر .

وسير بك توسيع هذه الفقرة في بحث العدد من باب (معنى الجدل) .

وترى الوضعية المنطقية^(١) ، ولا سيما الوضعيين المعاصرين الذين يعدون (ديفد هيوم) أباهم الحقيقي ؛ أنهم لا يقتصرون جهدهم الفلسفي في أبحاث نفسية معرفية كما فعل (هيوم) - بل في العبارات اللغوية ، والألفاظ ، يحملونها إلى عناصرها ، فالأساس بينهم وبين (هيوم) واحد ، أما طبيعة ما يعملونه على هذا الأساس فمختلفة عن طبيعة ما كان يعمل به ، ذلك أن الوضعيين المعاصرين حين يتناولون كلمة بالتحليل ، تراهم يلجؤون إلى تعريفها ، لكن التعريف سيتألف من كلمات وهذه الكلمات نفسها واحدة فواحدة ، يحاولون تعريفها بكلمات أخرى ... وهكذا ، فبين الكلمة وتعريفها نجد أننا نخوض في ألفاظ بعد ألفاظ بعد ألفاظ ؟! كلا بل لا يد أن تنتهي إلى كلمات يكون تعريفها لا بكلمات أخرى ؛ بل بالإشارة إلى مسمياتها فيما تحتوي عليه خبرة الإنسان المباشرة ، وإن شئت فسمّ هذه الكلمات الأخيرة التي نعرفها بالإشارة إلى مسمياتها باللامعرفات ؛ أي هي الكلمات التي لا يكون تعريفها بكلمات سواها ، وبذلك تنقسم الكلمات إلى (معرفات) و (لامعرفات) وبالثانية نعرف الأولى .

إنهم يبحثون عن (اللامعرفات) ولكنهم برغم توسعهم في البحث لم يهتدوا إليها ، وانقسموا في هذا البحث إلى مذاهب ، ففريق يتبع أفلاطون في قوله : إذا كان اسم العلم يشير إلى فرد بعينه ، فالاسم الكلي المجرد يشير إلى مسمى كلي مجرد . وهو ليس في عالمنا الأرضي ، إنه في عالم المثل .

وفريق تبع أرسطو ، يذهب إلى أن الكلمة العامة : إنسان بالطبع ؛ لا تشير إلى زيد وحده أو إلى عمرو وحده من بني الإنسان ، لكنها تشير إلى كائن مثلها فيه التعميم والتجريد ، موجود في عقل أي فرد منا .

(١) ديفد هيوم للدكتور زكي نجيب محمود ، ص ٤١

وفريق ثالث يرى أن ليس في العالم إلا أفراد جزئية وأنه محال علينا أن نستمد معارفنا إلا من هذا العالم ، وبالتالي يتحتم على كل معارفنا أن تجيء فردية جزئية ، وكلمة (إنسان) العامة حين استعملها أشير بها إلى إنسان بعينه أتخذه مثلاً لسائر أشباهه .

ولسنا بصدد نقل تفصيلات هذه المذاهب فهي في مظانها لمن يطلبها .

واللغة العربية لم تبدأ بكلمة (إنسان) ولا بأمثالها ، فهذه الكلمة وأشباهها مشتقة من غيرها ، ولمعرفة ما تعنيه نرجع إلى أصلها الذي خرجت منه ، فهو يهديننا إليها وإلى طريقها في سيرها على درب الشمول .

نرجع إلى (أنس) فكل ما أنس بنا وأنسنا به فهو أنيس ، ولو نظرت إلى قولهم : « إذا جاء الليل استأنس كل وحشي ، واستوحش كل إنسي »^(١) لوجدتهم يريدون هذا المعنى منه .

أما هذه المذاهب فأثواب فصلوها على قدود فلسفتهم وليس على قد اللغة ، فإذا كان المراد تمييز نوع الإنسان من غيره ووضع هذه الكلمة اسماً لنوعه ، فإن هذه الكلمة خرجت من أصلها ثم حملت ما حملت من دلالات ، وكانت تعني في العربية (مطلق الأنس) .

وبالنسبة للغة فنحن أمام كلمة قائمة نريد تعريفها بما يحقق قصد واضعها أو يشابهه على أقل تقدير ، وكلمة أخرى نريد وضعها ونحدد دلالتها . ومشكلتنا في الكلمة القائمة - أي في اللغة التي بين أيدينا - وهي كلمة معرفة بكلمة أو بكلمات ، وهذا التعريف يتعارض وما تطلبه (الوضعية المنطقية) فهو تعريف بكلمة أو كلمات تحتاج إلى تعريف .

والانتقال من كلمة تحتاج إلى تعريف إلى أخرى فثالثة فرابعة وكلها في الحاجة إلى التعريف سواء ، لا يأتي بشيء فما الحل ؟

ليس هناك كلمة غنية عن التعريف ، بل هناك موقف يتضح فيه المعنى دون تعريف ، الموقف الذي تضع فيه الضد إلى جوار ضده ، تضع الظلام إلى جانب النور ، والحر إلى جوار البرد ، فيتعرف الظلام بلا تعريف ، ويتميز الحر بلا تمييز . وإذا كان كل شيء يحوي ضده في داخله ، أو هو الشيء وضده في آن واحد ، فإن رؤية هذين الضدين إلى جوار بعضهما هو المميز ولا يميز سواء ، وهذا التمييز بهذه الصورة كفه لها هذا الحرف العربي الذي يحوي كل لفظ منه ضده فيه .

(١) أساس البلاغة للزحشري .

إن كل منظور ظاهر له باطن خفي يقوم فيه ، وقد مر معنا أن « لكل ظاهر باطناً على مثاله » ، وهذه بدهية خفيت لشدة وضوحها ، فباطن القبة من الداخل على مثال ظاهرها من الخارج تماماً ، ولا يخالفه إلا في الاتجاه ؛ فالأول متقعر والآخر متحدب . وأوضح مثال على هذا نقطة الخبر ، ، فإنك لو أفرغت نقطة من الخبر على ورقة وطويتها ثم فتحتها لتحصل لك شكلان كل منهما يماثل الآخر في كل شيء ، غير أن أحدهما إلى اليمين والآخر بعكسه يتجه إلى اليسار ، وموضوع نقطة الخبر هذا لا يحتاج أحد إلى التعريف به ، فكما أنك إذا أردت أن تتعرف أيّاً من الشكلين فيكفي أن تتعرف أحدهما لتكون قد تعرفت الآخر تماماً ، ويكفي أن تتعرف ظاهر القبة لتكون قد تعرفت باطنها المستور عنك ، ولهذا فإنه يكفي أن تتعرف (ع ق ر) التي تراها لتكون قد تعرفت (ر ق ع) التي تستبطن فيها ، وقل مثل ذلك في كل الأشياء وفي كل الكلمات . غير أن الناس قد يتنكرون للسهل الميسور إذا حدثتهم عنه بمثل هذه السهولة ، وقد يجربون بالعويص المستغلق لأنه عويص مستغلق ، فإذا قلت لهم إن (ف ل) الخيط عكس لفه وأن الفل من الابتعاد واللّف من الاقتراب راحوا يبحثون في بطون الكتب على هدى من الميل إلى التكرار لكل جديد لينكروا عليك ما قلت .

إن الوجود صدر مفسراً ولم يصدر معميات وطلاسم ، وكل ظاهر فيه آية تدل على باطنه الذي هو على مثاله ، ومعنى الآية كما يقول الراغب في مفرداته : « والآية هي العلامة الظاهرة وحقيقته لكل شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره ، فمق أدرك مدرك الظاهر منها علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته إذ كان حكمها سواء . وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات ، فمن علم ملازمة العلم للطريق المنهج ، ثم وجد العلم علم أنه وجد الطريق . وكذا إذا علم شيئاً مصنوعاً علم أنه لا بد له من صانع » - انتهى النقل عن الراغب . ولهذا فإن ظاهر كل شيء وكذلك ظاهر كل لفظ آية تهدي إلى باطنه القائم فيه أي إلى ضده ، وضده يهدي إليه . ولما كان كل شيء في الوجود آية وعلامة ، فإن كل شيء يفسر بما في ذاته ولا حاجة له أن يفسر بغيره كتفسير المعارف باللامعرفات ، ولما كان تفسير الشيء قائماً في ذاته فإننا حين نذوق فحاً الحسّن والنعم ونذوق فحاً البلاء من خلال معرفتنا أن هذا الحسن بعيد عن كل قبح ، وهذا البلاء بعيد عن كل رحمة ، نجد أنه لا أبلغ ولا أروع من تعريف الحسن كما عرفه القائل :

كالبيض في الأدحي يلمع في الضحى فالحسن حُسْنٌ والنعم نعيم

وقول اليشكري :

وهو الرب والشهيد على يسو م الحيسارين والبلاء بلاء

وإليك مثلاً على ذلك الذي يفسر فيه الشيء بضده القائم فيه^(١) : لفظ (فرص) يتضمن ضده الموجود فيه وهو (صرف) لذا نستعرض بعض ما جاء في لسان العرب من معانيها لنستخلص من مقارنة الأضداد معنى كل لفظ من ضده .

جاء في لسان العرب من معاني (فرص) ما يلي :

الفرصة : النهضة والنوبة . وأفرصتني الفرصة : أمكنتني . والفرصاء من النوق : التي تقوم ناحية ، فإذا خلا الحوض جاءت فشربت ، قال الأزهري : أخذت من الفرصة وهي النهضة ، يقال : وجد فلان فرصة أي نهضة . وبنو فلان يتفارضون بئرهم : أي يتناوبونها . والفريص : الذي يفرصك في الشرب . وفرصة الفرس : سجيته وسبقه وقوته . وافترصت الورقة : أرعدت . والفريصة : لحمة عند نغض الكتف في وسط الجنب عند منبض القلب ، وهما فريصتان ترتعدان عند الفزع . وقيل : الفرائص عصب الرقبة ، وفي الحديث : إلى لأكره الرجل ثائراً فرائص رقبته . والفريصة : اللحم الذي بين الكتف والصدر . وقيل : الفريصة أصل مرجع المرفقين . وفريص العنق : أوداجها . والفريص : الشق . والفرص : القطع . وفرص الجلد : قطعه . تفريص أسفل نعل القراب : تنقيشه بطرف الحديد . والفرصة : القطعة من الصوف أو القطن أو غيره ، أخذت من فرصت الشيء أي قطعته .

وجاء من معاني (صرف) ما يلي :

الصرف : رد الشيء عن وجهه . انصرفوا : رجعوا عن المكان الذي اجتمعوا فيه . قال يونس : الصرف : الحيلة . صرفت الصبيان : قلبتهم . الصريف : اللبن الذي ينصرف به عن الضرع حاراً . والصرفان : الليل والنهار . والصرفة : خرزة من الخرز ، يستعطف بها الرجال يصرفون بها عن مذاهبهم ووجوههم . وصرف الكلمة : إجراؤها بالتنوين . وصرفنا الآيات : أي بيناها . والصرف : أن تصرف إنساناً عن وجهته . وتصريف الرياح : صرفها من جهة إلى جهة . وصرف الدهر : حدثانه . والصرف : فضل الدرهم على الدراهم ، وبيع الذهب بالفضة ، ذلك لأنه ينصرف به عن جوهر إلى جوهر . والتصريف في جميع البياعات : إنفاق الدراهم .

(١) وهو طريقة لاختيار اللفظ الذي نستخدمه مثلاً أن تفتح أي كتاب من كتب اللغة فما عرص فهو المال .

والصراف : النقاد . المتصرف في الأمور : المجرب لها . والتصرف : التقلب والحيلة . لم يقبلوا منهم صرفاً ولا عدلاً : أي لم يأخذوا منهم دية ، ولم يقتلوا بقتيلهم رجلاً ، أي طلبوا منهم أكثر من ذلك ، فإذا قتلوا برجلهم رجلاً منهم فذلك العدل ، وإذا أخذوا الدية فذلك الصرف ، لأنهم انصرفوا عن الدم . قال : أزهير هل عن شيبة من مصرف ؟ ! أي معدل . قال ابن الأعرابي : الصرف : الميل ، والعدل : الاستقامة . وقيل الصرف : الزيادة والفضل . وصرف الحديث : تزيينه ، والزيادة فيه . واصطرف : كسب وطلب واحتال . والصراف : حرمة كل ذات ظلف ومخلب . وكلبة صارف يئنة الصراف : إذا اشتهد الفحل . ابن الأعرابي : السباع كلها تجعل وتصرف إذا اشتهد الفحل . والصريف : صوت الأنياب . وصرف البعير نابه : حرقه . وصريف الفحل : تهذره . وما في فمه صارف : أي ناب . وصريف البكرة : صوتها عند الاستقاء . وصريف القلم والباب ونحوهما : صريهما . والصرف : الخالص من كل شيء . وشراب صرف : أي بحت . والصريف : الخمر التي لم تمزج بالماء . والصرف : شيء يدبغ به الأديم . والصريف : السعف اليابس . وفي الحديث : « إذا صرفت الطرق فلا شفعة » أي بينت مصارفها وشوارعها ؛ كأنه من التصرف . والصرافان : الموت .

ويتلخص كل مامر :

إن الفرصة : وجود سبيل لشيء وحينونة وقته ، والصرف : سبيل لزوال هذه الفرصة ومضيها كما تمضي المياه في مصارفها ، وكل ما جاء من معاني اللفظين محمول على هذا المعنى ومشبه به .

إن الفرص أو الفرصة شق ، والشق مجزئ أو ممر ، والفرص شيء يمر ويذهب ماضياً فيه عنه أي منصرفاً في ذلك الشق الذي هو الفرص عنه ، ولو تصورت هذا الفرص ينشق في أقل جزء من الوقت لتصورت أنه إيدان بحينونة فرصة أو نهزة ، ولو تصورت شيئاً يمر منصرفاً في هذا الشق أو هذا الفرص لتصورت أن هناك قرصاً تلوح بمثل لمح البصر بل هي أسرع ولتصورت أيضاً انصرافاً عن هذه الفرص يندفع ماضياً لينصرف منها عنها في مثل سرعة انفراج الفرص أي الشق .

وكلما حصل فرص وانفراج وانشقاق وابتعاد حصل مرور وانصراف منه عنه . وتلك هي طبيعة سير الحركة في كل من (ف ر ص) و (ص ر ف) : تخرج الحركة من صاد (فرص) لتبدأ سيرها في صاد (ص ر ف) في لحظة واحدة لأن الحرف الذي ينتهي به أحد

جدلية الحرف (5)

الزوجين ويبدأ به الزوج الآخر حرف واحد . والحركة التي تخرج من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه تسرع سرعة تفوق كل سرعة معروفة حتى الآن بما لا يقاس ؛ بل إنها تفوق سرعة الضوء الذي يسير حول كوكبنا سبع مرات في الثانية الواحدة ، لأن الضوء يقطع مسافات معروفة أما طبيعة سير الحركة في الشيء فهي تقطع مسافات ولا تقطع في الوقت نفسه ، ولو أن أي فيزيائي أو أي لغوي تمهل وتمكث لما غابت عنه هذه الحال ؛ حال أن الفرص حينونة وقت الشيء ، وأن الانصراف ذهاب وقته ، وأن الشيء الذي يمضي من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه يسرعه سرعة أكبر مما نتصور .

ولاحظ كيف أنه عند وجود أحدهما ينعدم الآخر :
فعند وجود (الصرف) تنعدم الفرصة ، والفرصة نوبة الشرب ، والناقصة الفرصاء ترى في الزحام صرفاً لها عن الشرب حتى يخلو الحوض فتشرب .
وبنو فلان يتفارضون بئرهم ، أي ينصرف بعضهم عن الشرب ليتيح الفرصة للآخرين حتى يشربوا .
وفرصة الفرس التي هي سجيته وسبقه وقوته كأنها حلول ما يجعله كذلك وانصراف ما يحول دونه .
والفرصة وهي اللحمة التي ترتعد كأنها جاءت تشبهاً بما يقتطع من جلد ونحوه .

وقد تلخص أن :

الفرص : إمكان ، والصرف : امتناعه .

فالإمكان قد توفر في الفهم ، لكنه قوبل بما يصرف عنه ، هذه النتيجة التي أعلنها التضاد بين (ف رد) (صرف) لا سبيل إلى الوصول إليها بهذا الوضوح إلا عن هذا الطريق .

لقد سرنا مع اللفظين في التجريد حتى وصلنا بها إلى الفعل في صورة (الفرصة) وإلى رد الفعل في صورة (الصرف) عنها ، ووضعنا يدنا على الحركة في بداية سيرها .

وهذه النتيجة التي وصلنا إليها كانت في حسن السوم أو ما يشبه ذلك فلا ورد فعل ، وكأنها تشابه سائر الأفعال وردودها في الطبيعة ، والطريق التي سرنا بها مأمونة وسليمة ، لم نتكلف لها ولم نصطنعها ، ولم نتقدمها ، بل سرنا وراءها ، واقتفينا أثرها حتى التقينا بها في موطنها

وهذه المجازات المتمثلة في معاني اللفظين إن هي إلا تسجيل صادق أمين لا انطباعات الإحساس ، فقد أحسّ القوم ونطقوا بما يحسّونه صوراً من البيان تعدل في وضوحها الأصل الذي صدرت عنه .

ووضوح اللغات عند القوم من وضوح وجهة الألفاظ في حسّهم ، ولا أقول من المعنى الأصل ؛ لأن المعنى في نظري نتيجة وليس مقدمة ، نحن استخلصناه من النصوص ولم يوضع مقدماً ، والذي كان موضوعاً سلفاً هو الاتجاه القائم في الحس ، وليس هذه المعاني الأصول ، والاتجاه القائم في الحسّ بمثابة كل الاتجاهات القائمة في البذور الأولى للكائن الحي ، فكل كائن موجه بهذه البذور الكامنة فيه إلى غايته .. وحين تتكشف وجهات الألفاظ الأصول في اللغات الأصلية سيظهر أنها واحدة لا تختلف فيها وجهة عن وجهة ، إلا إذا اختلفت صفات الحرف الواحد بين لغة وأخرى^(١).

وهذه الوجهات الكامنة في الحسّ هي التي توجه النطق كما توجه الكائن الحي إلى صفات وأشكال بعينها بخصائص وراثية ، ولكنها ليست وجهات طليقة لأنها ستلتقي في مسارها الجدلي بالسياق أو الخارج أو البيئة ..

والذي يريد بحث الوجود بالبحث عن منابعه الأولى فقد ضلّ السبيل ، إن عليه أن يبحث ليس في الفكرة المطلقة ؛ ولكن فيما بين يديه منها ليصل إليها ، عليه أن يبدأ بما بين يديه منها ، ويسير معه خطوة خطوة حتى يصل إلى أصوله الأولى .. إن في الحاضر سر الماضي . وفيما بين أيدينا من ألفاظ مفتاح أمهاتها الأوليات .

إن الجدلية على حق حين ترى الماضي قائماً في الحاضر ، بعد أن غيّر من شكله وزيّّه ، وحلّ في غيره على صورة ما ..

إنه يمكن قراءة الماضي في الحاضر ، ولكن لا سبيل إلى قراءة الحاضر في سجلات الماضي إلا إذا أمكن قراءة حركة الجدل من ألفها إلى يائها ، وهذا ليس في مقدور أحد ، وربما أمكن قراءة الكثير في المستقبل .

والذي يقول^(٢) : « لعل الإنسان قادر في أي يوم أن يهدم الحدود السياسية والاقتصادية

(١) نريد من الحرف الواحد هو الذي يكون واحداً وليس ن مثل p و b في الفرنسية لأنها حرفان ، وقس على ذلك .

(٢) الماركسية ، عرض وتحليل لسليمان الخش وأنطون مقدسي ، ص ١٩٠ .

القائمة بين الأمم ، وهو إن فعل ذلك في ظرف من الظروف ، عاجز عن أن يهدم (أضخم الحدود) التي هي اللغة .

ومادام الإنسان مضطرا لأن يتفاهم مع أخيه الإنسان من خلال اللغة القومية لكل منها ، ومادام هناك لغات قومية في العالم ، فإن الحدود بين الأمم باقية ، كما أن الشخصية المستقلة لكل أمة باقية أيضا .

وإن من يظن أن هناك إمكانات لإحداث لغة عالمية واحدة تكون لغة الأمم جميعا ، تمهيدا لصهرها في أمة حضارية واحدة ، لا يعدو ظنه هذا أن يكون عملا طوبائيا غير قابل للتحقيق .

فاللغة قابلة للانقسام بطبيعتها ، وتبعاً لمجرى التاريخ ، أكثر مما هي قابلة للاتحاد ، وما انقسام اللغة إلا انقسام للأمة صاحبة اللغة ، وفي التاريخ أدلة كثيرة على ذلك .

وحق لو كان بالمقدور إقامة لغة عالمية يتكلم بها الناس جميعهم حاذقين لغاتهم القومية ، فإن هذه اللغة العالمية ستعرض للانقسام المجدد ، ولو بعد حين من الزمن ، كما كانت عليه الحال في كثير من اللغات التي انفرط عقدها ، وانفرط عقد أمتها بانفراطها .

هذا الكلام صورة للواقع ، وهو صحيح على أساس أن ما يوجد في الصحن تتناوله المعلقة ، وصحن اللغات كما هو في واقعه لا تأتي المعلقة منه إلا بمثل هذا . وهذا الكلام مثل الدعوة للتوحيد بين مركبات الوجود التي لا تنتهي دون الرجوع إلى العناصر الأولى في جدول مندليف ؛ تلك العناصر التي مكّنت من معرفة تركيب النجوم وهي منا على ملايين السنين الضوئية ، فهل العناصر الأولى في اللغات الأصيلة أبعد من العناصر التي تنتظم في سلكها مادة الوجود ..

ليس المطلوب أن نوحّد بين مركبات المادة بل المطلوب أن نتعرف عناصرها الأولى وأن نرد مركباتها إلى عناصرها ، ومن هذا الرد نتخذ خطوة أولى للتقارب بين اللغات ، كما كان كشف العناصر الأولى خطوة لمعرفة أنساب المواد وصلة بعضها ببعض .

وحين تدرس اللغات من جديد ويتكشف مسار الجدليات التي تحكمها دونما تعصب أو استقطاب فإن الذي يجمع بينها هو قانون الحركة العام وجدليته .

فلو بقي الناس على العناصر الأولى للمادة : التراب والماء والهواء والنار ؛ فإن من المستحيل معرفة أنساب المركبات التي لا تنتهي ومدى صلة بعضها ببعض .

ولو نظرنا في اللغات القائمة وفي مجازاتها الماثلة الآن لكان الكلام السابق ليس صحيحا فقط ، بل لا أمل في الخروج عنه أبد الدهر .

إن تفرق اللغات سيزداد ، ولا ضير في ازدياده ، فهو كازدياد المركبات - ولناخذ مثلا على ذلك مركبات الأدوية - غير أن عدد العناصر الأولى في هذه المركبات ضئيل جدا إذا اعتبر بعدد المركبات الهائل ، وعلى فرض أنه سيزداد فازدياده محدود .

والذين يسعون للتوحيد بين اللغات بطريق مماثلة لاختصار المركبات في المادة ينحرفون عن التوحيد من الخطوة الأولى ؛ إذ المطلوب بيان صلة اللغات بسير حركة الوجود وليس توحيدها .

وليس هذا البحث لرسم خطة التوحيد هذه والغرض منه بالنسبة لهذا الموضوع أن يبحث علماء كل لغة عن الجدلية الناعمة للغاتهم ، لمعرفة علاقتها باللغات الأخرى التي درست جدليتها .

وهذا بحث ليس بجديد فهو معروف عند أهله ، ولكن الجديد هو الكشف عن وحدة جدلية الطبيعة وجدلية اللفظ العربي الذي هو صوت من الأصوات الإنسانية .

ودراسة العربية على ضوء هذه الجدلية إخراج للغة من محراب الآداب إلى محراب العلوم من جهة ، وإبقاء مجازها في محرابه الأدبي من جهة أخرى على أن يبقى موصول الرحم بأصوله الأولى ومسيرته الجدلية ، وسوف يمرّ بك بحث تحديد معنى لفظ من الألفاظ لا وجود له في المعجمات على غرار تحديد مكان تابع لإحدى السيارات لم يعرف بعد ، أو تحديد مكان في جدول العناصر الأولية لعنصر لم يُكتشف .

يقول غوستاف لوبون^(١) :

« ولا أسهب في الكلام عن اللغات بأكثر مما أسهب في النظم ، وإنما أقتصر على القول بأن اللغة تتحول بحكم الضرورة عند انتقالها من أمة إلى أخرى ، ولو أثبتت كتابة ، وهذا ما يجعل

(١) السن النفسية لتطور الأمم لغوستاف لوبون ص ٩١

الفكر القائل بلغة عامة أمرا عقيما ، أجل إن الغوليين - مع كثرة عددهم - قد انتحلوا اللغة اللاتينية في أقل من قرنين بعد الفتح الروماني ، غير أن الغوليين لم يلبثوا أن حولوا هذه اللغة على حسب احتياجاتهم ، ووفق منطق روحهم الخاص ، ومن هذه التحولات خرجت لغتنا الفرنسية الحاضرة في آخر الأمر .

ولم يكن مختلف العروق ليتكلم بلغة واحدة طويل زمن ، وقد تؤدي مصادفات الفتح أو مصالح الشعب التجارية إلى انتحال هذا الشعب لغة غير لغته الأصلية ، لا ريب في ذلك ، ولكن هذه اللغة الجديدة تتحول في أجيال قليلة تحولاً تاماً ، ويزيد هذا التحول عمقاً كلما كان العرق الذي استعار اللغة مختلفاً عن العرق المعير لها .

ومن المحقق على الدوام أن نبصر لغات مختلفة في بلدان مشتملة على عروق مختلفة ، ولنا بالهند مثال رائع على ذلك ، فشبه جزيرة الهند العظمى ؛ إذ أنها معمورة بعروق كثيرة مختلفة ، ليس من العجيب أن يجد العلماء فيها ٢٤٠ لغة عدا احتوائها نحو ثلاث مئة لهجة ، وأكثر هذه اللغات انتشاراً حديثة جداً مادام زمن ظهورها لا يزيد على ثلاث مئة سنة ، وهذه اللغات ، التي تعرف بالهندوستانية ، مزيج من الفارسية والعربية اللتين كان يتكلم بها الفاتحون المسلمون ، ومن الهندية التي كانت أكثر اللغات انتشاراً في البقاع التي استولى عليها أولئك الفاتحون ، ولم ينشب الغالبون والمغلوبون في الهند أن نسوا لغاتهم الأصلية ليستعملوا هذه اللغة الحديثة الملائمة لاحتياجات العرق الجديد الذي هو نتيجة توالد أمم مختلفة متواجبة » .

ثم يقول : « إن الأمم إذا ما اختلفت دلت الكلمات المتقابلة عندها على طرز تفكير وشعور تبلغ من التباعد ما تبدو لغاتها معه عاطلة من للترادفات فتستحيل الترجمة من إحداها إلى الأخرى .

وظاهرة مثل هذه بما يدرك أمره عند النظر إلى أن الكلمة الواحدة في البلد الواحد ولدى العرق الواحد تدل بعد بضعة قرون على أفكار مختلفة أشد الاختلاف عما كان لها قبل ذلك .

والكلمات القديمة وحدها هي التي تدل على أفكار الناس فيما مضى ، والكلمات القديمة ، بعد أن كانت في الأصل إشارات لأشياء حقيقية ، لم يعم معناها أن تشوه بفعل تبدل الأفكار والطبائع والعادات ؛ نعم يداوم الناس على البرهنة بتلك الإشارات التي يصعب تغييرها ،

ولكنك لا تجد أية صلة بين مدلولها الماضي ومدلولها الحاضر ، وأنت إذا ما رجعت البصر إلى أمم بعيدة منا كل البعد منتسبة إلى حضارات لا شبه بينها وبين حضارتنا ؛ وجدت الترجمة من لغاتها لا تسفر عن سوى ألفاظ مجردة من المعنى الحقيقي ، وتثير هذه الألفاظ في نفوسنا إذن أفكاراً لا صلة بينها وبين الأفكار التي كانت تثيرها في الماضي ، وهذه الظاهرة تستوقف النظر ، ولا سيما عند البحث في لغات الهند ، وفي الهند حيث الأفكار مذبذبة ، وحيث المنطق لا يشابه منطقاً مطلقاً ، لم يكن للألفاظ ذلك المعنى الدقيق المقرر الذي اتفق له في لورية بفعل القرون وبفعل مزاجنا النفسي في نهاية الأمر ، وفي الهند تجد كتباً كـ (الويدا) قد تعذرت ترجمتها ، وذهبت كل محاولة في هذا السبيل أدراج الرياح ، ومن الصعب جداً أن ننفذ في فكر من نعيش معهم من الأفراد الذين نفتقر عنهم سناً وجنساً وتربية ، ومن المتعذر على أي عالم أن ينفذ في أفكار العروق التي اشتدت عليها وطأة أعفار العصور ، ولا ينفع كل علم مكتب لغير إثبات عقم مثل هذه المحاولات ..

هذا كلام ينظر إلى واقع اللغات دون التعرف على العلة في اللغات نفسها ، إنه وصف لواقع أحوال سارية ، وشرح لتعدددها دون التعرف على أسباب هذه الأحوال في اللغات نفسها وسبب الإحجام عن ذلك هو أن الأسباب إما أن تكون غير مكتشفة بعد ، وإما أن يكون الباحثون مجرد إحصائيين يحصون الظاهرة ومسار حركتها وليسوا أطباء يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك ، ليتعرفوا أسباب اختلاف اللغة الواحدة في الأمة الواحدة بعد مرور بضعة قرون عليها .

إن اللغة - أي لغة أصيلة - حين تقيم على المعنى الأصل مجازاتها ؛ فهي كمن يأخذ مادة أولية ويطبخها على صورة تختلف كثيراً أو قليلاً عن طبخ آخر لها في البيئة ذاتها .. ولكن المادة الأصل واحدة في الطعمامين ، ثم يتنوع الطعام تنوعاً لا حدود له بإدخال بعض التوابع التي لا تغير من طبيعة المادة الأصل فيه ، وقد يصل الأمر إلى حد خروج الطعام بالكلية عن طعم تلك المادة الأصل إلى طعم آخر كأنه من نوع مخالف لها تمام الاختلاف ، ولكن بعد التعرف عليه بالمقارنة بين الأضداد تتكشف حقيقته .

وقد سبق أن شرحنا ذلك في الألفاظ التي جيء بها أمثلة ، ولو أن أحداً قرأ :

لا تأمنن فزارياً خلوت به على قلو صك واكتبها بأسيار

لقال : إن هذه الكتابة لا تتصل بكتابة يومنا بصلة ما - إن معنى (اكتبها) أي

أربطها - ، فقد زال من ذهننا كل شيء عن أصل الكتابة ولم يبق من معناها إلا أن نُسك بالقلم ونُخطّ على الورق ؛ هذه هي الكتابة ليس غير .

ولكن ما شأن تلك الصفحات المطوّلة في لسان العرب وتاج العروس وغيرها من أمّهات كتب اللغة والتي تُورد عشرات المعاني لـ (كتب) وغير كتب ، وهي معاني مستعملة في نصوص القوم وعليها يقوم شعرهم ونثرهم ، والتي لو أردنا أن نتفوق في معنى الكتابة كما هي في عرفنا الحالي لاستحال علينا فهم تلك النصوص .

وحين نرجع إلى المعنى الأصل نجد تلك المعاني الكثيرة قد انتسبت إليه ، وانضوت تحت دلالاته ، وأصبح منها بمثابة (السلفا) من مركباتها ؛ بل إن العلاقة بينه وبين مجازاته المتفرعة منه أوضح بما لا يقبل المقارنة من العلاقة بين السلفا ومركباتها .

وقد كان هذا المعنى الأصل في أذهان القدماء بمثابة الحس في أذواقهم ، فحين يسمعون لفظاً متفرعاً منه يتذوقونه ويعرفون طعمه ، وينسبونه إلى أصله ، ثم أصبح هذا الحس علماً يتعلمه الناس بعد أن اضطربت الأذواق ببعض الشيء ، وأقول بعض الشيء لأنني مازلت أفسر كثيراً من شعر القوم ونثرهم بالفاظ العامة في بيئتي .

وسوف نجد مئات المعاني القائمة على كل معنى أصل ؛ بل سنجد معاني لانهاية لها ، لأن المعاني الموجودة تحت كل مادة من مواد القاموس ليست معاني مستقلة بل تشبيهات ، كأنهم تذوقوا المعنى الأصل فشبهوا به ما لانهاية له من التشبيهات ؛ منها ما هو مكتوب ، ومنها ما هو محفوظ في ذاكرة الأفراد ، فنظر القوم إلى ما هو مسجل في المعجمات على أنه معاني ثابتة ، وحسبوا أن ما في ألسنتهم من المعاني ساقط لا يعتدّ به .

والحق أن المحفوظ في ذاكرتهم كالمسطور في صحائفهم ، وكلّه مجاز يقوم على التشبيه ، ويمكن توسيعه توسيعاً لا يتناهى ، وهو يتوسع بحكم طبيعته ، وهذا هو التحول والتبدل الذي يشير إليه غوستاف لوبون والذي يرى أنه لا صلة فيه بين لفظ وآخر ولا بين أصل وفرع ؛ لأنه في الحقيقة لم يتعرف على لغة لاتزال فروعها موصولة بأصولها ، وما في ألسنتهم من لغات هو كما وصفه ، لأن الفرع انقطع عن الأصل بصفة نهائية ، ولفظ (كتب) الذي مضى على انفصاله عن أصله أكثر من عشرة قرون لا يزال معناه الأول مستعملاً في حرف العامة في منطقتي ، فقد سمعت أحدهم يقول : « تكتبوا ولحقوا به » أي تجمعوا وتبعوه .. و (كتيبة

الجيش) من هذا التجمع وليس من الكتابة بالقلم على الورق ، فهي لا تزال ككل الألفاظ المتفرعة من المعنى الأصل على أصلها .

والأفكار القديمة كالأفكار الحديثة ، كلها تتجه - إن ذوقاً وإن علماً - إلى الوجهة الأصل ، وقد تتجه عن إحساس غامض كامن في الذهن ، وقد تتجه عن وعي لوجهة المعنى الأصل ، فإن لم يكن شيء من هذا اتجهت إلى مجاز من مجازاته المعروفة كمجاز الكتابة على الورق لمدلول (كتب) .

والتوسع لا يقف ، ولكن بدلاً من أن يكون باستلهاام المعنى الأصل يكون بالتشبيه بمجاز من مجازاته ، فالقدامى كانوا في كل ما صدر عنهم يستلهمون المعنى الأصل ، ولما غم هذا المعنى في أذهان الخلف صاروا إلى أحد مجازاته الباقية في أذهانهم ..

وبعد أن نسوا أنّ الكتابة تعني في مدلولها العام جمع شيء إلى شيء وربطه ، انصرفوا إلى مدلولها الحالي فشبهوا كل ما يتصل بالكتابة به .

ولهذا فإن الكشف عن الأصول الأولى في اللغات الأصلية سيؤدي إلى وضوح نقاط التلاقي بينها ، وإذا كنت لا تستطيع اليوم أن تجعل من أدار ظهره لك يُقبل عليك ؛ فليش في طريقه القوية فهو صائر إليك بعد أن يتم دورته ، ولكن الطريق طويلة ، ومهما طالت فإن المضيّ فيها ، وإن تطلّب المسير دورة كاملة حول الأرض حتى يتم اللقاء ؛ هو أفضل من أن يدور على عقبيه ليلقاك وجهاً لوجه . إنه في دورته الطويلة سائر في اتجاهه ، وحين يلتقاك يلتقاك لقاء عفويا لم تسع أنت إليه ولم يسع هو كذلك .. وطريق التلاقي الطويل في الكشف عن الأصول الأولى ومعرفة سير الجدل فيها أفضل ، وهي طريقة قديمة حديثة ، وأسلوب البحث فيها - كما هو في هذا الكتاب - جديد ؛ إذ لم تكن معروفة من قبل تلك الصلة بين جدلية المادة وجدلية اللفظ حتى يكون البحث في اللغة كالبحث في قوانين الفيزياء أو الكيمياء أو الذرة ، هذا وإن القوانين الواحدة للفظ والمادة هي الأمل في تقريب الشقة بين اللغات الأصلية من خلال الوقوف على حركة الجدل فيها .

وغوستاف لوبون حين يعزو هذا الاختلاف بين اللغات وفي اللغة الواحدة نفسها بفعل الزمن من جهة وبفعل المزاج النفسي من جهة أخرى ؛ كأنه يتحدث عن الألفاظ مقطوعة عن

أصولها الأولى ، فهو كمن يتحدث عن الأنواع المتعددة من الكائنات الحية فلا يرى جامعاً يجمع بينها ، وأي جامع يصل بين النوع الواحد الذي اختلفت صفاته وتباينت أشكاله ، فضلاً عن الاختلاف بين أدنى الأنواع وأرقاها .

إنّ البحث في اللغة - أيّ لغة - لا يستقيم على هذه الطريقة ، ولا بد من الرجوع إلى الأصول الأولى عن طريق الجدل الذي تنضوي تحت لوائه ، وإلا كان البحث عقيماً ؛ كبحث من يريد التوحيد بين مركبات المادة دون الرجوع إلى عناصرها الأولية . إنّ فعل القرون ، والعوامل النفسية لها أثرها في التعبير ، ولكن هذا الأثر لا يتعدى الفروع إلى الأصول في الحرف الأصيل ، وإذا استترت الأصول على امتداد الزمن وبفعل عوامل مختلفة - ومنها العوامل النفسية - فإن كشف الستر عنها بالرجوع إلى الحركة في أبسط صورها وباعتماد منطق الجدل أمر ممكن ؛ ولكنه ليس بسهل ، والذي يساعد على هذا الكشف المقارنة بين حركة الجدل في الألفاظ وحركة الجدل في المادة .

لقد قالوا فلانة تعقر النوق ، ويريدون أنها لجأها تجعل راكبي النوق يطيلون التوقف وهم على ظهورها حتى يعقر مكان ركوبهم وقد سحرهم النظر إلى هذه الحسنة . فلو انقطعت صلة العقر بالوجهة التي يتجه إليها ، والتي تضاد وجهة (الرقع) من رقع ، وأصبحت العقار أصلاً للحسن والجمال ، لخرجت اللغة على وجهات حروف صيغها ولا عاصم يعصم من هذا الخروج إلا الرجوع إلى قرن هذه الألفاظ بأضدادها القائمة في ذاتها .

وأي عالم لغوي يستطيع أن يصل قولهم : فلانة تعقر النوق ؛ لو لم يفسروه لنا ؟ ومثل هذا كثير فإذا علقَ به مَنْ لا عهد له بأمثاله - وما أكثرها في لغتنا - أصبح معه في مثل القيد .

إن اتساع دلالات الألفاظ وظهورها في كل عصر بلباس جديد من سنة هذه الألفاظ ، أما الحرف حين يكون واحداً في جميع اللغات فلا يخرج على صفته أبداً ، فلو أخذنا حرف (الميم) مثلاً وطلبنا إلى الأفصح الأعلم - وهو مشقوق الشفتين السفلى والعليا - أن ينطق به لتعذر عليه ذلك لأن المكان الذي يخرج منه مشقوق ولا ينطق به إلا والشتان متضامتان .

لقد شبه الزمخشري نفسه بالميم ، وشبه الأيام التي جفته ولم تضمه وتحنو عليه بالأفصح الأعلم فقال :

ومسذ أفصح الجهال أيقنت أنني أنا (الميم) والأيسام أفصح أعلم

ولو أنك قفوت جميع الألفاظ الثنائية المختومة بالميم ، لوجدتها ترمز إلى شيء متضام لأنها مختومة بحرف الميم المتضام ؛ والأمور بخواتيمها .

ويرى بعضهم أن^(١) : « المفهوم الديالكتيكي عن الطبيعة يجعل كل فلسفة للطبيعة غير مجدية وغير ممكنة ، والمهمة الآن هنا وهناك لا تتقوم في اختلاق العلاقات اختلاقاً بل في اكتشافها في الوقائع نفسها » .

لهذا كان الكشف عن جدلية تحكم اللغة في اللغة نفسها ، وظهور ما يوضح مسيرة الجدل هذه ، يجعل علم اللغة علماً كالفيزياء والكيمياء والذرة ..

ولو جربنا أن نفسر بعض أقوال هيغل وجوريس بإجراء حركة الجدل في المعنى الأصل في إطلاقها وتقيدها وتعييناتها كما هي في هذا الحرف كالقول^(٢) : « فالفكر عند هيغل ذاتي وموضوعي ومطلق ، والفكر المطلق هو جماع الفكر الذاتي والموضوعي ، كما أن الفكر الذاتي هو التقاء الفكر بنفسه ، والفكر الموضوعي على حد تعبير هيغل هو الذي يبدو في صورة الحقيقة بوصفه عالملاً لا بد من إنتاجه ؛ وهو قد أنتج فعلاً ، ويكون وجوداً بالقرب من ذاته ، أي وجوداً حراً » .

ولو أخذنا لفظ^(٣) (د غ ر) وضده القائم فيه (ر غ د) لوجدنا الدغر يمثل في الاتجاه إلى الاقتحام من غير تثبت ، وإلى الخلط والتوثب والدفع ، والضغط على الشيء .

كما يمثل الرغد في الاتجاه إلى السعة والكثرة ، والخصب ، ووجدنا الدغر ضغطاً وتضييقاً ، والرغد انفراجاً وسعة ، وإذا أخذنا صورة الدغر المتمثل في « المدغرة » التي هي الحرب العضوض - لما فيها من اقتحام وحمل فئة على أخرى - وقرناها بـ « المرعدة » التي هي الروضة ؛ لوضح لنا من الصورتين أنها متضادتان مبنى ومعنى ، وكأن التضاد بينهما متمثل في أن الرغد اتجاه من المركز إلى المحيط في اتساع ، والدغر اتجاه من المحيط إلى المركز في تضييق . وصور استعمال اللفظين قائمة على هذا ، وتظهر مع هذا التضاد الصور المتشابهة في

(١) إنجلز في لودفيغ فورباخ ، ص ٦٦ .

(٢) هيغل لعبد الفتاح الديدي ، ص ١٢٢ وما بعدها .

(٣) لسان العرب (د غ ر) و (ر غ د) . وهذا المثال هو الذي وقعنا عليه عرضاً كما قال المتنبي : « عرضاً نظرت وخلت ألي أسلم » لأن الدغر بعيد عن مألوفنا .

استعمالاتها بسبب الحروف الواحدة ويبقى التضاد واضحاً في التشابه تبعاً لاختلاف الوجهة فيها .

فالمطلق في اللفظين يمثل في الحروف الواحدة فيها قبل أن تتجه ، حين نتصورها قائمة على محيط دائرة لا يتميز فيها سابق من لاحق ، والدغر والرغد في هذه الحالة كأنها سواء .

والذاتي يقتل في كل من اللفظين حين يتجهان فتكون الدال أول (الدغر) والراء أول (الرغد) .. وبهذا الاتجاه يستقل كل منهما بذاته ، ولكنها متحدان معاً في جدلية واحدة .

والموضوعي يمثل في (المدغرة) التي هي الحرب ، وفي (المرغدة) التي هي الروضة يستقر فيها الماء ؛ وكلاهما واقع موضوعي قائم .

والذاتي والموضوعي قائمان في المطلق الذي يتضمنهما ، إذ أن الحروف واحدة ، كانت مطلقة دون اتجاه ، ثم اتجهت بالإيجاب والسلب في (دغر) و (رغد) ثم أصبحت واقعاً موضوعياً في (المدغرة) و (المرغدة) .

والحروف المطلقة الثلاثة : الغين والدال والراء ، بصرف النظر عن ترتيبها قائمة في المطلق ، وفي المقيد بوجهيه الموجب والسالب ، وفي الواقع الموضوعي القائم . والمطلق بحروفه الواحدة وعدم اتجاهه يشمل السالب والموجب في (الدغر) و (الرغد) ، كما يشمل الواقع الموضوعي في (المرغدة) و (المدغرة) ويتسع لها جميعاً ، ويأخذ بيدها إلى اللقاء مع الصيغ الأخرى .

ولما كان المطلق موجوداً وجوداً مستقلاً ، وموجوداً في كل من المقيد بوجهيه الموجب والسالب ، وموجوداً في الواقع الموضوعي ، أمكن قيام استعمالات لاحتصاها عليه ، ويحتم أن يكون موجوداً ومتضمناً فيها جميعاً .. وهذا ما تعنيه صفة الشمول والإطلاق ، فهي موجودة في ذاتها وفي كل الاستعمالات القائمة عليها .

والمطلق في إطلاقه لا يوصف بضرورة ولا حرية لأنه الضرورة والحرية معاً ، وهذه الحروف الثلاثة ضرورة في كونها هذه الحروف الثلاثة ، وحرية في كونها تقبل الموجب والسالب في (الرغد) و (الدغر) ، وهي ضرورة في الموجب كما هي ضرورة في السالب ، لأنها مقيدة باتجاهيهما ، وحرية في استعمالات كل منهما من وجه ، وضرورة فيه من وجه آخر ؛ فهي متضمنة للمطلق والمقيد معاً بأن واحد .

والمطلق حين يتجه في لفظ (الدغر) و (الرغد) معاً يتصرف على ذاته بشبيهه وضده في آن واحد .

فالدغر يضاد الرغد ويشابهه معاً ، إنه ضده لأنها مختلفان في الاتجاه ، وشبيهه لأن الحروف واحدة ، وليس هناك من تعريف يحدد الرغد ويوضحه ويجليه أفضل من قولك الرغد ضد الدغر ، فهو أفضل من قولك : الحزن ضد الفرح ، والتعب ضد الراحة ، لأن التضاد بين الرغد والدغر قائم في الصيغة ذاتها ، بينما التضاد في الحزن والفرح ، والتعب والراحة قائم في صيغ مختلفة .

والتضاد بين الدغر والرغد تضاد قائم على تعاقب المراحل ، وهذا أم شيء في الموضوع ، بينما التضاد في الحزن والفرح ، والتعب والراحة قائم على تضاد القسم وليس على التضاد بين مرحلة ومرحلة ؛ فهو ليس تضاداً بين مرحلة سالفة وأخرى خالفة ، ويبقى التثيل في القسم تركيزاً على إيضاح صورة بعينها هي المقصودة ، والتي لا يمكن للتضاد بين المراحل أن يكشف عنها كما يكشفها التضاد بين قة وقة نظراً لعجزنا عن رصد الحركة في ضدين يقوم كل منهما في الآخر .

والشيء هنا قد تعرف على نفسه بضده ويشبيهه في آن واحد ، والبارز في الموضوع أن اللاحق في صورة (الرغد) قد أوضح السابق في صورة (الدغر) وكأن كل حركة تجد كيفها في الحركة التي تليها .

التوازن الموزون

قد يتساءل الواقف على شعر القوم : لِمَ كان الحرف الأخير في الشطر الأول من البيت الأول في كل قصيدة هو نفسه الحرف الأخير من الشطر الثاني في هذا البيت - وهو ما يسمونه بالتصريع - حرفاً واحداً ؟

إن كل بيت أمة وحده ، يستقل بمعناه عن غيره ، وقلما تجد تمام جملة من بيت في البيت الذي يليه إلا في شعر المحدثين .

والسبب في ذلك يرجع إلى أنهم أحسوا فطرةً وسليقةً وطبعاً أنهم في وجود كل شيء فيه

متوازن موزون ، فجاء إعرابهم في نطقهم صورة لما أحسوا به . ولما كان البيت في استقلاله عن غيره بمعنى يختص به كأنه أمة وحده ، فإننا نجد كل كلمة تختص بمعنى تستقل به عن غيرها من الكلمات ، بحيث لا تجد كلمة واحدة تغني عن أخرى غناء شافياً وإفياً كافياً ، فهي أمة وحدها .

وهذا ما جعل الأنساق الموزونة في كل بيت وفي كل كلمة أنساقاً واحدة . فأخر حرف من الشطر الأول هو الحرف نفسه من آخر الشطر الثاني في البيت الأول من معلقة امرئ القيس :

قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

ومثل ذلك البيت الأول من كل قصيدة . هذا في البيت ..

وأما في الكلمة ؛ فإنك تجد كلمة (ص ف) مثلاً تتجه إلى التقارب في استواء في مثل قولهم : اصطف القوم ؛ إذا اجتمعوا صفاً . كما يتجه زوجها القائم في ذاتها والمضاد لها مبنى ومعنى إلى الانفصال في تباعد من قولهم : انفص الشيء عن الشيء : انفصل عنه . لأن معنى الاجتماع في (صف) راجع إلى فيزيائية الفاء المتضامة . فأنت لا تستطيع النطق بـ (اف) إلا إذا ضمت من شفتيك ، كما أن الانفصال في (فص) راجع إلى فيزيائية الصاد التي لا سبيل إلى النطق بـ (اص) إلا إذا فرج الناطق من فيه . ولما كانت الأمور بخواتمها فإن هذين الحرفين جَمَعَا وقَصَلَا يَهْدِي من فيزيائية الحركة فيها .

ولما كانت كل من (ص ف) و (ف ص) قائمة في الأخرى وكان تعاقب الحركة الدائب الدائم المستمر بينهما تعاقباً لا يتوقف كتعاقب أي حركة ذاتية في هذا الوجود فإنك تخرج من فاء (ص ف) لتدخل فاء (ف ص) وتخرج من صاد (ف ص) لتدخل صاد (ص ف) دائماً وأبداً ، كما تخرج من لام (منزل) في : قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل ، لتدخل لام (حومل) في الشطر الثاني : بسقط اللوى بين الدخول فحومل . لأن البيت الواحد أمة وحده كالقمة الواحدة التي هي أمة وحدها . ومعروف أن الفطرة بدأت بالأبسط ؛ أي بدأت بالشعر بيتاً واحداً كما بدأت بالشئ من الصيغ اللفظية . وكان الحرفين في الكلمة الواحدة كالشطرين في البيت الواحد ، ولعل هذا الاستقلال في الكلمة الواحدة المتوازنة بزوجيها المتضادين ، وفي البيت الواحد المتوازن بشطريه ؛ جعل الفرد يشعر بأنه أمة وحده . وهو شعور سام ، وإن أصبح فيما بعد عائقاً من عوائق الوحدة التي ينبغي أن تعالج بتوجيه النظر إلى أن اللغة كلها

تعم في سهم يتضمن زوجه فيه (—) فالحركة في كلمتهم وفي شعرهم كالحركة في الوجود سواء بسواء .

ويعرض أندريه روبينه في كتابه عن جوريس لقوله^(١) : « ففي كل موضوع طبيعي ، وفي كل موجود حي ، وفي الروح الإنساني نلاحظ تغيرات متضايقة ، ومرتبطة بالنظام في العالم تسمح بأن نخلص إلى أن الموجود الفرد يتلخص في صيغة وحيدة . إن هناك صورة مميزة للحياة ، أي لتبعثر الشعور المطلق ، صورة نوعية تضم الصور الحية كلها منذ أن تظهر ، وتوجه غوها ونضجها » .

ولو وقفنا عند الحدود الفيزيقية لهذا النص لوجدنا (الصيغة الوحيدة) التي يشير إليها تتمثل في الحروف المطلقة للفظ (س ج ر)^(٢) وضده القائم فيه (رج س) فالساجر ساكن ، والمرتجس مضطرب ، وبينهما تضاد يؤذن بأنها متعاكسان مبنى ومعنى .

والمطلق هنا وفي الحدود الفيزيقية التي نكتفي بالوقوف دونها يتمثل في الحروف الثلاثة للفظ قبل أن تتجه ، وكأنها في محيط دائرة - كما سبق - لا يتميز فيها سابق من لاحق ، وفي هذه الحال يكون السكون والاضطراب واحداً .

وحين يتحرك المطلق يتحرك في لحظة واحدة في السلب والإيجاب معاً وكأن حركة السجر بمثابة عائق لحركة الرجس ، وكأن كل حركة منهما تحاول أن تخرج على الأخرى كما هي الحال في صراع الأضداد دائماً ، وفي الحركة والممانع تلاحظ تغيرات متضايقة ومرتبطة بالنظام في العالم القائم على صراع الأضداد هذه وهو صراع التزاوج الذي فهم على غير وجه .

وفي كل جزء من هذه التغيرات المتضايقة نرى المطلق^(٣) مبثوثاً في ثناياها في صورة الحروف الواحدة القائمة فيها والمعنى الأصل الساري في دقائقها ، وهذا المعنى المطلق الذي يتمثل في الفارق بين سكون (الساجر) وحركة (المرتجس) ، ذلك الفارق تشير إليه الحروف الثلاثة على محيط الدائرة قبل أن تتجه في الإيجاب والسلب معاً .

(١) جوريس لأندريه روبينه ، ترجمة جورج صدقي ، ص ٧٠ .

(٢) لسان العرب : (س ج ر) و (رج س) .

(٣) إن البحث هو عن المطلق الذي يشير إلى الحروف قبل أن تتجه ، ولا تتجاوز ذلك إلى المطلق سبحانه ، فالمطلق هنا مطلق الحروف حين نفترض عدم اتجاهها .

هذا المعنى المطلق موجود في سائر استعمالات اللفظ موجبها وسالبها ، ويتحتم أن يكون موجوداً ؛ ففي كل استعمال نجد الحروف الثلاثة التي تشير إلى وجوده القائم أبداً ، فهو المطلق ذو الصيغة الوحيدة التي تجد وجودها النوعي في الصيغة المقيدة بوجهيها السالب والموجب في (رج س) و (س ج ر) كما تجد تغيراتها المتضاربة في استعمالات كل من اللفظين التي لا حصر لها ، وهي تغيرات حرة ومقيدة معاً ككل شيء في هذا العالم الحر المقيد .

كما يعرض^(١) إلى ذكر توافيق أو تناسق بين نظام للحركات الفيزيائية ، ونظام للحساسات السيكلولوجية ، وكأنه يشير إلى التوافق بين حركة الأصوات في الحروف وحركة الطبيعة في الواقع ، ولكنه يتجاوز ذلك إلى جعله تناسقاً سائداً بين الوجود وبين الشعور فيرى أن^(٢) : « الكائنات العضوية كلها تهتز على نغم واحد للحن واحد ، باهتزاز غير إرادي تقريباً للحكم الطبيعي ، إن المحسوس يبرز في آن واحد معاً : قفاه ووجهه ، كمّته وكيفه ، امتداده وصورته » ، وهذا النص في حدوده الفيزيقية متفق مع حركة الحرف في مسارها الجدلي ، ولا تخرج حركته في سماتها عن كونها اهتزازاً عضوياً ، يبرز وجهها وقفاهها معاً ؛ فلفظ (ل ح ز) الذي يعني الإلحاح والاتصال قد برز في لحظة واحدة مع قفاه المستتر فيه وهو لفظ (ز ح ل) ، وإن كلا من اللفظين كمّ^(٣) في ذاته ، وكَيْفٌ في ضده الكائن فيه .

ويرى أنه^(٤) : « بالصوت تضع النفوس دخیلتها خارج ذاتها ، ويستسلم بعضها لبعضها الآخر » ، ثم يقول :

« الصوت يلي حاجة الانتشار والاتصال في الوجود ، إنه يعبر عن الفرديات التي يتعين فيها الوجود المطلق ، ولكنه يستقر في أعماق الوجود نفسه ، ويبعد الوجود فيه متوحداً مع الشعور » .

لو نظرنا إلى لفظ (ض ب ن)^(٥) وضده (ن ب ض) لوجدنا (النبض) حركة و (الضبن) زمانه ، والمتحرك النابض ضد الزمن الساكن ، فاللفظان متعاكسان مبنى ومعنى .

(١) جوريس ، ترجمة جورج صدقي ، ص ٤٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

(٣) راجع الزمان بين الكم والكيف من هذا الكتاب .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٥) لسان العرب : (ن ب ض) و (ض ب ن) .

ولولا وجود الضبن والنبض في جدلية واحدة تجمعها لما مثل الضبن صورة الزمان ، كما يمثل النبض صورة المكان ؛ والضبن بحركة الجزر المتفانية يولد النبض بحركة المد المتطاولة .

والصوت حين نطق بالضبن وبالنبض معاً في حركة واحدة وضع ذاته خارج ذاته في هذه الجدلية مع صورة الوجود من حوله في خروج كل شيء من ذاته وعودته إليها .

وبصيغة الصوت هذه في حروفها الثلاثة استسلم كل نبض لكل ضبن ، وكل ضبن لكل نبض ، فقد رفعت هذه الصيغة الواحدة الحجب والأستار بتوحيدها كلا من (نبض) و (ضبن) في حركة واحدة ذات وجهين ، واجتمعت الفرديات في وحدة هذه الصيغة ليس بين بعضها وبعض حجاب ، وتلك هي وظيفة الحرف قبل أن يكون إنسانياً ، ووظيفته بعد أن استأنس وأعرب .

وسكون (الضبن) كحركة (النبض) قبل الاتجاه لاجتماعها في مطلق سكونه حركة ، وحركته سكون ، ولا يقال عن الأحرف الثلاثة الضاد والباء والنون في مكانها من محيط الدائرة أنها متحركة أو ساكنة ما لم تتجه ، ولكنها برغم أنها لا توصف بحركة ولا سكون فإنها تجمع بين النبض والضبن على الصورة التي تجمع فيها الخسة العددية بين معدوداتها بصرف النظر عن إشارة الزائد والناقص قبلها ، وهذه العتبة التي تقف عندها الحدود الفيزيائية يتجاوزها جوريس وكأنه يعدها ليضي إلى ما هو أبعد منها .

ووضع الذوات الناطقة في حركة جدلية واحدة مع الطبيعة قد جعل منها مرآة للذوات ، ومن الذوات مرآة لها ، وكأن الصوت بدلالته ذلك الجسر القائم بينها ينقل الفكر إلى الخارج ، وينقل الخارج إلى الفكر في عملية دائبة متصلة ، معبراً عن الفرديات في الوقت الذي يعبر فيه عن الوجود كالظلال التي تتراءى في الماء فهي تعبر عن الشخوص التي صدرت عنها كما تعبر عن ذاتها ولكن بصورة معكوسة .

ولفظ (ل ح ز) أو (ز ح ل) موجودان في اتجاهها وجوداً مقيداً ، ويصبحان مطلقين في تجريدتها ، والصلة بين المطلق والمقيد قائمة في الحروف الواحدة . ولو نظرت إلى لفظ (ف ل) التي تعني أن الشيء يكون ملفوفاً فتقلبه ، وتأملت في عكسها (ل ف) التي تشير إلى أن الشيء كان مفلولاً^(١) فلففته ؛ ترى أن وجودها كامن في الاتجاه .. ولو فرضنا أن الجهة

(١) أشكل الأمر على بعض القراء فذهب إلى أن الفلّ يعني الثلم ولا يعني ابتعاد الخيط عن الكبة التي انفصل منها وما أشد ما تحجر واسعاً !!

التي يتجه إليها اللف مجهولة أو معدومة امتنع اللف ، ومثل ذلك إذا الجهة التي يتجه إليها الفلّ جهلت أو انعدمت امتنع الفلّ - وإذا امتنع الفل واللف معاً امتنع وجود الشيء ذاته ، لأن الوجود قائم على الجدل ولا وجود إلا به . وحين يعزى اللف والفل من وجهتيهما يصبح وجودها مطلقاً ، وكأن الوجهة هي هذا الوجود المقيد .

ووجود الفرديات في المطلق قائم على التعيين أو التقيد المتمثل في الوجهة . والوجهة موجودة وغير موجودة ، فهي موجودة في اتجاهها المقيد وغير موجودة لأنها تجري في حركة دائرية ذات اتجاه واحد في الحقيقة ، ومتعكسة ليس مع الخارج وإنما مع ذاتها نفسها . وهكذا ترى أنه بمجرد وجود الوجهة فإنها تخرج من رحم الجدلية وكأنها ذات أم وأب قبل أن يكون لها أم وأب ، وكأن وجودها قائم في تعاكسها ، وكأن العقل قاصر عن معرفة كيف بدأ الخلق .

والذي أزال الغموض ، وكشف الغمة منطق هذا الحرف في مسيرته الجدلية ، ولولاه لغامت هذه المفاهيم ، وهي بدونه شجرة بلا جذر تلوح وكأنها مزروعة في الهواء ، فالجدلية وصميتها هي الفطرة التي تجري إلى غايتها على فلكها .

والوجود للقيّد محصور في وجهته ، وكأن الوجود هو الوجهة ، ف (الفل) و (اللف) يزولان إذا زالت وجهتهما ، وهنا يعلن منطق هذا الحرف في مساره الجدلي أنك إذا أردت أن تعدم شيئاً وتزيله من الوجود فطريقك لإعدامه وإزالته هو قضاؤك على وجهته بالزوال^(١) ، فإذا زالت الوجهة زال وجود الشيء بزوال جدليته ، وصار إلى شيء آخر خارج نطاق الجدل ، أي خارج الوجهة .

والمادة تزول أو تخرج من وجودها الجدلي بزوال وجهتها إلى وجود آخر ، ولننظر إلى هذه الحركة في صلتها بالمعنى الأصل من خلال (رغ ب) وضده (ب غ ر) وهذان اللفظان يتشابهان تشابهاً يصعب معه التمييز بينهما إلى درجة كبيرة ، لأن الرغبات تختفي أحياناً في نقائضها ، ولا تظهر إلا بعد تطاول الزمن ، وقد تلوح للعين ثم تختفي ، والرغبة ميل ، والميل كما تحدث عنها علماء النفس لا تعرف في سن مبكرة ولا ينصحون بتوجيه الطلاب إلى الفروع التي يميلون إلى دراستها إلا في وقت متأخر نسبياً بسبب تقنّع الرغبات والميل بأقنعة تحجبها حتى عن عين الخبراء إلى أن يبلغ الفرد سنّاً معينة .

(١) العدم في اللغة لا يعني الفناء المطلق .

والرغبة خارجية ، أما البغى فهو داخلي ، فكأن الرغبة من المكان ، وكأن البغى من الزمان ، والزمان والمكان يتحركان في جدلية واحدة ، وإذا اتسع أحدهما تقاصر الآخر ، وعلى هذا فالبغى الذي هو الزمان يعمل في توسعه على إضعاف الرغبة ، ولذا يُنصح أصحاب الأهواء بالبعد عن أماكنهم ، والضرب في الأرض لتخفف حدة أهوائهم وميولهم ، كما أن الذين ينتقلون كثيراً من مكان إلى مكان تسرع رغباتهم في الزوال لتحل محلها رغبات أخرى ، والذي يحكم مكثه في مكان واحد ، وعدم تعرفه على أماكن الرغبات في أماكن متفرقة ، يتجه إلى رغبة واحدة وينصرف عما سواها ، لأنه لم يعرف غيرها ، وإلى ذلك يشير القديم :

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلباً فارغاً فتمكننا

وكأنه يقول : إننا نعرف الأهواء حين ترد إلينا من الخارج ، وعلى قدر تبدلنا تتبدل الأهواء .

واختلف في بيت الحماسي :

تلقى بكل بلاد إن أمت بها أهلاً بأهل وجيراناً بجيران

فمن قائل : هو أهجى بيت لأنه ينعت بنسيان الأهل والجيرة ، ومن قائل : إنه مدح لقوله في البيت قبله :

لا يمنعك خفض العيش في دعة نزوع نفس إلى أهل وأوطان

والحق أنه ذم وأي ذم .. والقصد هنا أن النزوع إلى الأهل والجيرة تخفف حدته بتتابع الانتقال في المكان ومعايشة جماعة بعد أخرى ، إذا انتقل الفرد مع أسرته . فهوى من ينتقل من دار إلى دار ومن أهل إلى أهل غير هوى مقيم لا يحول ، وليس معنى هذا التنكر لقول جرير :

هن المنازل لا نرضى بها بدلاً بالدار داراً ولا الجيران جيراناً

فالحنين إلى الربيع والبكاء على الأطلال استأثر بأكبر نصيب من إرث القوم ، ولعل أقرب الآراء إلى الصحة قول القائل :

وحبب أوطان الرجال إليهم مآرب قضاها الشباب هنالك

إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها فحنوا لذلك

وكان هذا يلتقي في بعض من صوره مع القائل :

كم منزل في الأرض يالفه الفتى وحنينه أبداً لأول منزل

والغاية الإشارة إلى أن التحول من حال إلى حال يخفف من شدة الحال على حد قول الآخر :

لا يصلح النفس إذ كانت مدبرة إلا التنقل من حال إلى حال

فلفظ^(١) (رغب) يلتقي بضده (ب غ ر) في أن العرب تسمي الأرض اللينة تأخذ الماء الكثير ولا تسيل إلا من مطر كثير بالرغاب ، وقيل هي اللينة التراب والدمثة . كما أن التي بغرت هي الأرض التي أصابها المطر فليتها قبل أن تُحرث .

وهنا لا بد من الرجوع إلى أبسط الصور ، إلى الفعل ورد الفعل من قوانين نيوتن ، فالرجوع إلى أصل الحركة في صورتها الأولى هو الذي يوضح لنا هذا التشابه في صورتين مع أنها متضادتان ، كتضاد الفعل ورد الفعل ، وهو تضاد لا يميز إلا بتعاكس الجهة التي لولاها لكان الفعل ورد الفعل واحداً .

تأمل في الصور الأولى تجد (أرضاً لينة) وهي تمثل الاستجابة أي رد الفعل ، وانظر في الصورة الثانية تجد (المطر الذي يلين هذه الأرض) وهذا هو الفعل .

فالمطر فعل ، ولين الأرض رد فعل على المطر ، جاء على صورة التلين المتمثل في اندفاع وتمادي الأرض وتفككها تحت وقع زخات المطر .

وهكذا يتجلى لك التضاد بين لفظي (رغب) و (ب غ ر) مبنى ومعنى ، وتأمل في صور معاني (رغب) تجد نفسك أمام (كثرة الأكل وشدة النهم) أي أمام الحاجة إلى الاكتفاء والامتلاء ، وتجد في (ب غ ر) أنك مع حاجة لا تنقضي ، وانظر إلى صورة (البغر) في تلك الجملة التي عير رجل من قريش فقال في معرض الذم والتشهير بآخر :

« مات أبوك بشما وماتت أمك بغرا »

فالرغبة ميل ، والبغر حائل يحول دون ارتواء هذا الميل ؛ في شرب بلاري يؤدي إلى المرض ، وإلى الشعور بالعطش والافتقار الدائم إلى الري ، والصورتان متضادتان مبنى ومعنى ، والبغر حالة مرض والرغبة حالة عافية ، ولو عدت إلى لفظ (البغيع) وهو البئر القرية الماء لوجدته ضد (الأغباب) وهي البعيدة ، ولوجدت التغيب الذي هو ترك

(١) لسان العرب ، والقاموس المحيط مادتا (رغب) و (ب غ ر) .

البالغة ضد البغ الذي هو الهياج . والبغرماء خبيث وهو ضد المرغوب فيه .
وتأمل في (ب غ)^(١) وهما الحرفان الأولان من (ب غ ر) وفي (غ ب) وهما عكس (ب غ) .
كيف جاء (البغيع) للبئر القريبة الرشاء^(٢) ، و (الأغباب) المياه البعيدة ؛ لأن (ب غ) عكس (غ ب) في المعنى وفي نظام الحروف :
ويتجه (البغ) في كل مجازاته الواردة في كتب اللغة إلى الخطوة المتقاربة في تقاصر ، كما يتجه (الغب) في كل مجازاته إلى الخطوات المتباعدة ، وما يتباعد هو ضد ما يتقارب .
ويمثل (الغب) في تباعده :
بورود الماشية يوماً وتركها الورد يوماً آخر . وبالمغب في الذي يجيء القوم يوماً ويتركهم يوماً . وفي (الغب) الذي هو نهاية الشيء وعاقبته .
كما يمثل (البغ) في تقاربه :
فمن يعدو (بغياً) إذا كان لا يبعد في عدوه . في القرب (المبعغ) أي القريب .
وهكذا ترى التضاديين هذه الصور واضحاً ، ولكن التشابه يطل برأسه في صورة :
أن المبعغ هو : المخلط . وأن الغبية : لبن الغدوة يحلب عليه من الليل .
وذلك أمر من طبيعة الشيء ذاته ، فاللفظان حروفهما واحدة ، ووجهتهما مختلفة ، فجاءت الحروف الواحدة بالتشابه ، كما جاءت الواجهة المختلفة بالتضاد ، وجميع حركات الجدل على هذا .
وانظر إلى (رغ)^(٣) فهما الحرفان الأولان من (رغ ب) كيف جاء للمعنى :
العيش الصالح . ولحسب من الزبد . وللهن يغلى ويذر عليه دقيق . ولرفاهة العيش والانغماس في الخير . ولورود الإبل كل يوم متى شاءت .
وكل ذلك مرغوب فيه ، فالرغبة في عمومها تعني الأمر المرغوب .
ولفظ (رغ) يتجه إلى الظهور والارتفاع كما يتجه لفظ (غ ر) ضده إلى اللصوق والغفلة ولو عدت إلى (رغا) لوجدته يعني الارتفاع ، من الحليب حين يرغبو إذا سخنته .

(١) لسان العرب والقاموس مادتا (بغ) و (عب) .

(٢) غير عميقة .

(٣) لسان العرب والقاموس المحيط ، مادتا (رغ) و (رغ ب) .

وإلى غرى بالشيء : إذا لصق به ولازمه ، واللفظان متضادان مبنى ومعنى .

ولفظ (رغ) يميله إلى الظهور ، يتجلى في النعمة التي من أبرز صفاتها بروزها وتحدث صاحبها عنها ؛ كالعيش الصالح ، واللبن يفور على النار .

ولفظ (غر) يميله إلى الخفاء يتجلى في أن غرة الشهر أوله ، والأوائل تبدأ وكأنها خافية ، وفي الهلال أول الشهر وهو لا يكاد يرى .

كما أن الكراهة في الدواء يُتغرغر به تضاد الرغبة في الزبدة التي هي الرغبة .

والمسألة لا تقف عند حد الفعل في اللفظ ورد الفعل في تقيضه إلا إذا وقفت حركة الجدل عن سيرها الدائب .

و (الفعل) و (رد الفعل) صورة لأبسط الحركات في أصل اللفظ ، وأساس لكل ما يقوم عليه من مجازات لاحد لها ، وهذه المجازات التي لا تحد ، إن لم يلمح الأصل في كل منها ، ويستلهم ، ويستوعب ؛ فإن المجاز القائم عليه لا قيمة له ولا نسب وليس بمجاز ، ولا مجال لمعرفة ما يراد به من أوجه الدلالات ، إنه باتصاله عن أصله فقد هويته ووطنه وأصبح بلا هوية ولا وطن ، وهو في حاله هذه يظهر في الجملة وكأنه غريب عنها ، ويستعمله من يستعمله ، ولا مفسر له سواء . وتدخل اللغة باقطاع فروعها عن أصولها في عداد الألفاظ والأحجيات ، ويصبح المجاز في قبضة كف مطبقة عليه لا يظهر منه شيء وينادي المطبق عليه : هل تعرفون ما في يدي ؟؟

إن دعاة العامية بلهجاتها التي لا تحصى يريدون لهذا الحرف العربي والإنساني الوجودي أن يكون لغزاً وأحجية ، لينزل اتجاهه ، وينقطع اتصاله بأصوله ، وفي هذا زواله المحتم ، وظهوره متخفياً مستتراً متنكراً في أثواب اللهجات العامية التي تتنكر كل لهجة منها للأخرى ، بغية تقطيع أرحام هذه الأمة وتمزيقها ، ولن يقف الأمر عند هذا الحد ، بل المصيبة أكبر من ذلك ، ففي القضاء على ارتباط أصل الحرف بفروعه قضاء على صيغة الجدل ذاتها ليعيا الناظرون في هذه اللغة بما حوت كتبها من معان متعددة للفظ واحد فلا يستطيعون رده إلى أصله ، ويبرأ حرف اليوم من حرف الأمس ، ليتبعه فرار المرء من أمه وأبيه وعصبته وأرحامه ، فتضيع اللغة ، ويضيع أهلها - وليس هذا هو شأن هذه اللغة مع أهلها ؛ بل هو شأن كل لغة مع أهلها .

ودعاة هذا النكر من القول لم يكلفوا أنفسهم يوماً أن يعيشوا مع هذا الحرف إلا بمقدار ما يجدون الوسيلة إلى القضاء عليه ، والحرص هنا حرص على إنسانية هذا الحرف أولاً وعلى عروبه ثانياً .

والكشف عن حركة الجدل فيه ستضع هؤلاء الدعاة في وضع لا يحسدون عليه وليس في كشف حركة الجدل هذه دفاع عن الحرف العربي ، فكشفها دفاع عن الحرف الأصيل من حروف الإنسانية ، لو كانوا يعلمون .

وهذه الجدلية بوضوحها كالشمس في رائعة النهار ، ستضع الحروف الأصيلة في العالم في مكانها الأصيل من حركتها ، فترتد اللغات إلى أصولها الأولى ، ويسقط الدخيل ، وفي سقوطه خير لكل حرف أصيل .

ولما كان هذا الحرف العربي ظلالة للواقع الحي فإنه ينتظم معه في جدلية واحدة فمن يقول^(١) :

« وعندما عدنا إلى وجهة نظر المادية من جديد في المفاهيم الإنسانية وجدنا أن دياالكتيك المفاهيم نفسه لم يعد سوى الانعكاس الواعي لحركة العالم الواقعي الديالكتيكية ، ومع ذلك انقلب دياالكتيك هيجل ، أو على الأصح أوقف على رجليه ، لأنه فيما مضى كان يقف على رأسه ، وهذا الديالكتيك المادي ، الذي كان منذ سنوات كثيرة أحسن أدوات عملنا ، وأمضى سلاح في يدينا ، لم نكتشفه وحدنا وحسب ، وهذا شيء تجدر الإشارة إليه ، بل اكتشفه أيضاً من جديد وبشكل مستقل عنا وحتى عن هيجل عامل ألماني يدعى يوسف نيتسغن » .

لا بد أن يقال له أيضاً : إن هذه الجدلية جرى عليها هذا الحرف العربي منذ كان قبل آلاف آلاف السنين ووقع عليه الفارابي قبل بضعة قرون - كما سيأتي - وقد التقى هذا الحرف في حركته اللفظية المتوافقة مع الحركة العامة للوجود في جدلية واحدة ، ولكن الأهمية الكبرى في الموضوع هو أن هنا الحرف لم تكشف حركته عن الجدلية التي تحكم الطبيعة وإنما ربط الفكر بالطبيعة ربطاً لا انفصام له ، ووحد بين الفكر والمادة حين تراءت الموجودات في مرآته اللفظية في هذه الجدلية الواحدة مع حركة الوجود في مادتها وفكرها جنباً إلى جنب ، وهذا

(١) إنجلز في لودفيغ فويرباخ ، ص ٤٦ .

شيء لم يكن معروفًا بمثل الوضوح الذي هو عليه في كل لفظ من ألفاظ هذه اللغة ، وهو كشف جديد في نطاقه اللغوي تقع عليه عين العالم لأول مرة .

ونعود إلى اللفظ ذاته نسأله جلية الأمر ، ولو كان هذا من باب التكرار : لنأخذ لفظ (ل ز) وضده الكامن فيه (ز ل) ، فاللز التحام ، والز ابتعاد ، وهما كما ترى متضادان مبنى ومعنى ، والتعاقب فيها ظاهر واضح ، فالذي (يزل) عن مكان (يلز) إلى مكان آخر ، وكذلك الذي (يلز) إلى مكان يكون قد (زل) عن مكان آخر .. فأيهما قبل الآخر ؟ إنها ظلال متناظران لواقع واحد ، وفي اللحظة التي يبدأ فيها (الزل) يبدو ملتصقا بـ (اللز) ومتحدًا معه في حرف واحد هو نهاية للز من جهة وبداية للزل من جهة أخرى ، لأنه إذا لم يكن هناك التصاق والتحام فإن التعبير عن (الزل) و (اللز) تعبير لا يصور الواقع القائم ، وتصويره للواقع حق وصدق وهو تصوير مماثل لما يرسم في الكائنات الحية الأخرى من آثار ، والطبيعة لا تكذب ، وظلالها اللفظية جزء منها لا تكذب أيضا ، فـ (الزل) تعبير عن انفصال بعد التحام ، و (اللز) تعبير عن التحام سبقه انفصال .. فأيهما السابق ؟ ؟

إن منطق هذا الحرف يقول :

إن وجود أي جزء من (ز ل) رافقه وصاحبه في اللحظة ذاتها وجود ضده في (ل ز) فكلاهما - اللفظ وضده - وجدًا معا في لحظة واحدة وإلا استحال وجودهما ، لأن وجود جزء منها صغر منفرد ، ثم وجود ضده بعد ذلك بفترة مهما كانت قصيرة يقضي بأن الوجود لم يبدأ بدءا جدليا ذا وجهة هو موليا وهذا محال ، لأنه لو بدأ بدءا غير جدلي لا وجهة له لاستحالت الحركة ، وإذا استحالت الحركة في لحظة مهما صغرت استحالت الحركة في الوجود بصورة عامة ، وبطل أن يكون هناك وجود قطعا لأن سنة الوجود التي يقوم عليها لا تتحول ولا تتبدل .

فالشائية لا سابق فيها ولا مسبوق ، وما أحسب أن هذا يختلف فيه جدلية الحرف العربي عن غيرها لو تنادى الجميع إلى كلمة سواء .

بقي أن نوضح ما يراد من كلمة (فكر) فكما بدأ اللفظ بأصوات الطبيعة الصرف ، ثم تدرج إلى أصوات الحيوان فالإنسان ، وفي كل مرحلة من هذه المراحل كان الصوت والفكر معا شيئا واحدا يجريان في جدلية ثنائية متجهة يتطور الصوت ويتطور الفكر ويتحركان معا كما تتحرك (ل ز) في (ز ل) و (ز ل) في (ل ز) ، وما نشهده الآن من تطور في الفكر يرافقه

بل ويسير معه جنباً إلى جنب تطور في اللفظ .. فهاذاك إلا لأنها انتقلا معا وبدرجة واحدة من التطور وسارا معا في مضمار واحد ، وكأن كلاً منهما بمنزلة الزمان من المكان أو بمنزلة المكان من الزمان ، ففي المادة كالحجر مثلاً ، فكر وصوت معاً على قدرها ينمو الفكر والصوت معاً وبالتدرج إلى النبات فالحيوان فالإنسان .

وفكر الحيوانات شيء على قدر تعبيرها وفكر الجاد شيء على قدر تعبيره ، ولكنها لا يتميزان ، فهما كالشيء الواحد وكلما ارتقى الكائن في سلم التطور اتضح التميز ، وكأن هذا التطور غابة نراها من بعيد كلاً واحداً ، وتتضح كلما اقتربنا منها ، واقتربنا هو التطور ، ولذا كان فكر الحيوان وحسّه المعبر كالشيء الواحد .. وإذا عدنا إلى لفظ (لز) وضده (زل) قبل أن يتجها وجدنا (الزل) و (اللز) واحداً ، أي أن الاتصال والانفصال شيء واحد ، وكذلك بدأ الفكر والمادة شيئاً واحداً ثم نشأ عن هذه المادة صورة (لفظية) في ظاهرها صوت وفي داخلها فكر وهما متلاحمان متصلان كالتحام (زل) في (لز) و (لز) في (زل) ، وبداية التمييز بينهما وضوح ظاهرها في اللفظ ونمو باطنها في الفكر ، وهذا الظاهر الواضح وذاك الباطن النامي كانا شيئاً واحداً ولا يزالان ، ظاهرها اللفظ وباطنهما فيه المعنى أي الفكر ، وقد خرجا من التراب لفظاً وفكراً في حركة واحدة لا سابق فيها ولا مسبوق ، من التراب خلقنا وإليه نعود . وجدليتهما مع الواقع الحي هي أن الواقع موجود فيها على صورته في الخارج ، كوجود الزمان والمكان في كل لفظ ، وهما حين يتحركان به ، يتحركان وكأنهما لغته المعبرة ولسانه المعرب .

فهذا الوجود من حولك قائم فيك على قدرك ، وأنت تعبر عن هذا الجزء القائم فيك على مقدار تطورك ، مقيداً بحركة الجدل التي هي حركة الأضداد التي صدرت أول ما صدرت متجهة إلى غايتها التي تجري إليها . فأنت ضدّ وزوج الواقع الموضوعي ، والواقع الموضوعي ضدك وزوجك ، وكل منكما طباق للآخر ، وأنت معه في جدلية مستمرة تعطيه بقدر ما يعطيك ، واستقلالك عنه كاستقلال (لز) عن (زل) ، كل لفظ منفصل عن الآخر من جهة وكامن فيه من جهة أخرى .

والطبيعة من الإنسان بمثابة المعنى الأصل من المجازات المتطورة التي بلغت درجة عالية من التطور ، والمعنى الأصل في اللفظ يرجع في حركته الأولى إلى (الفعل ورد الفعل) ، وكما ذكرنا فإن الفعل ورد الفعل يزولان إذا زال اتجاههما .

فلو قارنت بين حركة الفعل ورد الفعل في بساطتها وبين شعر المتنبي في تطوره لقرنت

بين أصل هو الفعل ورد الفعل^(١) وبين مجاز يمضي في تطور لا يحدّ ولو أوغلت إلى ما هو أبعد وقرنت بين (الفعل ورد الفعل) حين تجردهما من الوجهة - أي تعدهما - وبين شعر المتنبي لكنت مقارنا بين الوجود والعدم ، ولكن العدم بالصورة التي تخطر في البال غير موجود ، فهو موجود في قلب الوجود كتنقيض له^(٢) ، وهو تنقيض موجود ، لهذا يصحّ أن تقول إن العدم موجود ومعدوم معاً ، وإن الوجود موجود ومعدوم معاً ، وكأنك تسوي بين الوجود والعدم لتجمع بينهما في جدلية لا انفصام لها حين تجردهما من الوجهة . إن الذي يلقي على هذه الصورة شيئاً من الوضوح هو المثال الموجود في كل لفظ من ألفاظ هذا الحرف العربي .

والذين يرون أن المادة كانت أولاً دون فكر هم المثاليون لا الماديون في نظري لأنهم يعطون الفكر في مراحله الأولى صورة تميزه عن المادة وترفعه عنها ، ولا يدري أحد من أين جاؤوا بهذه الصورة المتميزة .. وحين كانت المادة غفلاً كان الفكر مثلها ، ثم نميا وترعرعا في مهد واحد إلى أن وصلا إلى حالها هذه . وإعطاء الفكر صفة مستقلة عن المادة (شيك بلا رصيد) ، فالمادة فكر ، والفكر مادة ، وتلك هي الجدلية النازمة لهما ، أما كيف تكون المادة فكراً في الباطن ومادة في الظاهر كما تظهر لنا فهذا من باب كيف تكون (ل ز) في (ز ل) وكيف تكون (ز ل) في (ل ز) ؛ والجواب أن منطق الحرف الجدلي هو الذي أعلن ذلك ، وأن طبيعة (ز ل) بحكم وجودها تحتوي على (ل ز) والعكس بالعكس ، بقي أن نسأل : ماسر هذه الجدلية المتناقضة ؟ فالجواب : إن الوجود في أصله جدلي ، أي متزواج ، ومن أراد وجوداً غيره فعليه أن لا يطلب هذا الوجود المتغاير إلا بعد أن يطلب تبديل الذي لا يتغير ولا يتبدل ، ولعل الذي يرى أنه لن يكون تغير فحسب بل ستكون هناك حركة تراجع تعود القهقري .

« إن تاريخ الإنسانية لن يكون حركة صاعدة فحسب ، بل أيضاً حركة نازلة ، ولكننا على كل حال بعيدون جداً عن المنعطف الذي يبدأ منه تاريخ المجتمع حركته النازلة ، ولا نستطيع أن نطلب من فلسفة هيغل أن تهتم بقضية لم تضعها بعد العلوم الطبيعية المعاصرة لها في جدول الأعمال »^(٣) .

(١) يرجع إلى كتابنا (المتنبي وفيزيائية حركة الوجود) - الجزء الأول .

(٢) العدم في اللغة لا يعني الفناء وإنما يعني حالة تضاد حالة الصلاح في الشيء ، ولهذا يطلقون المعدوم على الشيء الذي لم يعد صالحاً مع أنه موجود .

(٣) إنجلز في لودفيغ فويرباخ ، ص ١٠ .

وإن الذي يتبين من حركة الجدل في هذا اللفظ العربي في لفظ (س رد) الذي يتضمن في داخله ضده وهو (درس) المعاكس له والذي يعني خرق الشيء أو خرقه أو ثقبه ، أي إحداث فجوة فيه ، كما يعني لفظ (درس) التكرار الذي يؤثر ثم يزيل الأثر بتكراره ولهذا جاء بمعنى الزوال ؛ أن المرحلتين متعاقبتان .. يتكرر الدرس ويتكرر معه السرد . ويتلخص هذا في صيغته العامة بمؤثر هو السرد يحدث أثراً فيزيل الدرس ذلك الأثر ، فالأحداث سرّة ، وإزالته بالتكرار دّرْسٌ ، والجدل في سيره صعود ونزول في صيغته الجدلية ، وتطور مستمر في الشيء الذي يتحرك جدلياً ، وهذا معناه أن الصيغة ثابتة وأن الأشياء في إطار الصيغة متحركة ، وثبات الصيغة لا يعني عدم التغير ؛ بل هي ثابتة من جهة ، وكل شيء بسببها حوّل قلب من جهة أخرى ؛ في حركتها تغير الأشياء ولا تتغير . فتعاكس الحروف مجرد تعاكس ، والحروف لا تتغير في لفظي (س رد) و (درس) ولكن السرد الأول حين يزول بالدرس وتتجدد الصيغة ويحدث سرد مرة ثانية وثالثة ورابعة إلى ما لا نهاية له ؛ فإن السرد في كل مرة غيره في المرة الماضية وإن جاء على غلط واحد كما يخيل لنا ومثل ذلك الدرس الذي يعني التكرار في وجود لا تكرار فيه . وهذا هو الجانب المتغير في الصيغة ، أما الجانب الثابت فهو الصيغة ذاتها ، أي نظام الحروف ، فهو في كل مرة يتكرر على النمط السابق نفسه دون تغيير ، أي أن (درس) هي (درس) و (سرد) هي (سرد) .

وأرسطو والفارابي من بعده يقولان بثبات الصورة وتغير المادة ، أي أن صورة (س رد) ثابتة ومادة (درس) ثابتة والمتغير هو مادة الحروف التي تكون مرة (درس) وأخرى (سرد) ولهذا تعتبر الصيغة بالنسبة لتكرار الحروف تراجماً ، وبالنسبة لتغير ما تضمنته تقدماً ، وفي كل مرة يحدث تطور جديد هو تأخر ، أي رجوع إلى الحروف الواحدة ، وتقدم لأنه في كل مرة يأتي بجديد .

وهذا دليل على أن التراجع موجود داخل التقدم ، والتقدم موجود داخل التراجع ففي كل خطوة منها صغرت تراجع في المادة ، أي رجوع إلى الحروف نفسها ، وتقدم في الصورة لأن (سرد) الماضية غير (سرد) العاقبة ، ومثلها (درس) .

وأما حدوث ما يغير الصيغة ذاتها فأمر آخر ليس في وسع أحد الآن أن يتحدث عنه والقول بحدوث حركة نازلة وأنها قضية لم تضعها العلوم الطبيعية المعاصرة في جدول الأعمال فكأنه من نوع قول المعري :

زحلّ أشرف الكسواكب داراً من لقاء الردى على ميعاد

لولا أن منطق الجدل يقول بالتعاقب إلى أن يصير الأمر إلى المطلق ..

إن الفكر حين يعي حركة الجدل يمضي بها مسرعاً ويمهد لها السبيل لتبلغ غايتها ،
ويبلي عليها ما هي بحاجة إلى سماعه لتخرج من حركتها الغريزية إلى حركتها المبصرة
الواعية ، أي لنسخّر هذا الجدل المتزاحج بدلاً من أن نكون خاضعين له .

إن سرعة التطور أن نحكم حركة الجدل التي تظهر وكأنها تتراجع حين تحكنا ، وهي في
ذاتها لا تتراجع ولا تتقدم .

ولو أننا قرنا بين صورة الخرز الذي هو السرد وصورة البدر الذي هو الحو ، ونظرنا
إلى تتابع الثقوب ثقباً بعد ثقب لوجدنا هذا التتابع في صورة التكرار ممثلاً في قول الشماخ
يصف حُمرًا :

شككن بأحساء الذناب على هوى كما تابعت سرد العنان الخوارز

فإن وجود الحمر إلى جوار بعضها كصور الخرز المتتابع خرزة فخرزة ، وكأن التتابع أو التكرار
الذي هو البدر بمثابة شيء يزيل الخرز ، وكأن السرد الذي هو الخرز إعادة . والتكرار كما
يترك أثراً فإنه يزيله بتكرره أيضاً ، ولهذا جاء بمعنى لثقب ما درس ، وكلها معان أخذ بعضها
برقاب بعض في حركات متتابعة تجد كل حركة كيفها في الحركة التي تليها أو تقابلها .

والإتجاه إلى أن^(١) : « صفوة القول في تكوين الكلمات الكلية وطبيعتها ، هي أننا إذا
ما أردنا أن نطلق واحدة منها على مجموعة أفراد متشابهة من بعض الوجوه ، كان علينا أن
نستعرض عدداً من صفوف هؤلاء الأفراد لنمثل أوجه الخلاف بقدر المستطاع ، وبعدئذ إذا
ما ذكرت تلك الكلمة فربما أثارت فرداً واحداً من هذه الأفراد على اختلاف الأفراد فيما بينها .
لكننا نكون على استعداد أن نستثير فرداً آخر أو أفراداً أخرى من الصور الكامنة بقدر
ما يتطلبه الموقف الذي نكون بصدده » .

في اللفظ العربي الذي يستوعب معانٍ عديدة وواسعة كما رأيت في (ف ر ص)
و (ص ر ف) طريقان لاستدعاء هذه المعاني التي يستوعبها في دلالة العامة .

(١) ديفد هيوم للدكتور نجيب محمود ص ٤٩ .

الأول : طريق التشابه بينها ، لأنها كلها ذات اتجاه واحد وصفات مشتركة واحدة .
والثاني : مقارنة الضد بضده .

وحين ينصرف لفظ (الفرصة) في شكله العام لمعنى (الشق) الذي يستهدف فتح طريق ما ؛ يقابله لفظ (الصرف) الذي يعني وجود شيء ينصرف في هذا الشق ، وهذا التضاد بمثابة إشارة تعلن أنه سالك ، أو غير سالك ، وكأن الإشارة تقول : هناك فرصة وهناك انصراف من هذه الفرصة عنها .

وتداعي الأفكار يستعمل أسلوبين في سيره طريق اقتران التشابه وطريق اقتران التضاد ؛ وهذان الطريقتان سلكهما الحرف العربي في سيره الجدلي .

فالمعاني التي وردت تحت مادة (ص ر ف) تقوم كلها على التشابه بوجه أو بآخر من وجوه الشبه التي يلمحها المجاز بين المشبه والمشبه به .

والمعاني التي وردت تحت مادة (ف ر ص) قائمة على التشابه فيما بينها كذلك .
واللفظان ينزعان في كل معانيهما إلى المعنى الأصل أو إلى الوجهة الأصل لأنها قائمان في حسن القوم .

ومعاني كل من اللفظين تضاد معاني الآخر في الأكثر ، وتشابه في الأقل ، أما التضاد فمن طبيعة اللفظين ، القائمة على اختلاف الوجهتين ، وأما التشابه فمن الحروف الواحدة فيها .

والتشابه بين معاني اللفظ الواحد قائم على الصلة العضوية بينها ، فالحروف الأم واحدة والوجهة الأصل واحدة ، لذا كان توالد بعضها من بعض متشابهاً . أما التضاد بين معاني الضدين ، فهو تضاد عضوي أيضاً لأن الوجهة وإن اختلفت فالحروف الأم واحدة كذلك . وهذه الصلة العضوية هي التي تذكر الابن بأبيه وجده ، والأخ بأخيه .

ولو اتجهت المدارس إلى إيضاح هذه الصلة العضوية وما ينتج عنها من تضاد وتشابه في اللفظ وفي ضده القائم فيه لفرضت هذه الصلة نفسها على التداعي ، ولوجد أبناء هذه اللغة أن الشيء بالشيء يذكر ؛ هو سبيلهم إلى تذوق لغتهم على أصولها الأولى .

وحيث تمر لفظ (صرف) ولا يتداعى إلى الذهن معنى زوال الشيء بتوجيهه في وجهة ما فهذا دليل على أننا صرفنا النظر عن المعنى الحركي في هذا اللفظ وعن حياته في السنة العامة ؛ فمن منا لم يسمع (اصرفه) بمعنى رده عنك إلى جهة أخرى ، و (تصرف بالأمر) بمعنى اطلب له وجوها ، و (اصرف لي الليرة) أي حولها إلى أجزائها و (اجعل للبلا تصرفا) أي امنع البلاء ، و (المصروف) وهو ما نحوله إلى وجوه الإنفاق ، و (الماء ليس له تصرف) أي ليس له وجه يمضي فيه وينصرف إليه ، و (صرف الطلاب) أي تحويلهم من المدرسة إلى الخارج ، و (الصرف كثير) بمعنى كثر الإنفاق في وجوه متعددة ، و (البقرة الصارف) التي تطلب الفحل منصرفه إليه ، و (تصرف الأمور) توجيهها إلى وجهاتها ، وفعل الأمر (تصرف) أي اطلب للأمر وجهها يمضي فيه ... وهذا غيظ من فيض مما في لسان العامة من استعمالات هذا اللفظ ، وكلها فصيح ومستعمل ، ولكنه خارج دائرة الوعي ، وعي الصلة العضوية بين (صرف) وأبنائها وأحفادها ، وعلاقة التضاد بينها وبين ضدها القائم فيها .

وحيث يقول المعلم : (فرصة) ويخرج الطلاب ؛ أليس المعنى أن الدرس كان (صرفا) أي مانعا لهم عما يباح لهم القيام به في الفرصة التي يزول فيها المانع ليعود الممنوع . أليس القول : « حانت الفرصة » يعني أن الصارف الذي هو المانع قد زال .

كل هذا نستعمله ، وموجود في السنة العامة وهو من الفصيح ، ولكن الربط بين المانع الذي هو الصرف والممنوع الذي هو الفرصة مفقود .

إن توجيه الأفكار إلى ما بين (صرف) و (فرص) من تضاد من جهة ، وما بينها من تشابه من جهة أخرى لا يعني الوقوف عند حد الألفاظ ؛ بل يجب أن يتعدى ذلك إلى رؤية التناقض والتشابه في سير الحركة الجدلية في البيت والشارع والمدرسة والمعمل والمزرعة وفي الماضي والحاضر والمستقبل ، ببساطة ووضوح حتى في الصفوف الدنيا .

فالجدلية ليست فكرة فلسفية بقدر ما هي واقعة عملية تستوعب كل حركاتنا وسكناتنا ، أليست هناك جدلية بين طفل يحافظ على نظافة مدرسته وبين طفل يوسخها ؟! وبين منتبه وغافل بين المدير وزملائه ، والطفل وأبويه حين يتسابقان إلى الاستئثار باتباهه .

الجدلية نعيشها في كل شيء حتى في أنفاسنا : زفير وشهيق .. والجدلية يصدق عليها قول القائل : « إنها خفيت لشدة وضوحها » فالنور الباهر يظهر الأشياء في حدود معينة من

قوّته ، ويخفيها في حدود أخرى ، فإذا قلّ أخفاها ، وإذا كثر أخفاها ، وينبغي أن يكون بين ذلك قواما بالنسبة لنا .

هناك من يسخر من يقول : إن الجانب الأيمن من الطريق في جدلية مع الجانب الأيسر ، ولكنه لا يسخر من قانون (الفعل ورد الفعل) حين يمثل له أن الكرة إذا اصطدمت بشيء ارتدت ، وذلك بعد أن يرى هذا القانون يجري في تطبيقاته اللامتناهية ..

الحساب يبدأ من الواحد ثم يسمو إلى الرياضيات العليا . والجدلية ليست كالرياضيات فحسب ؛ بل إن الرياضيات نفسها لا تفهم إلا بحركة الجدل ، تلك الحركة التي تجري معنا في كل شيء وتتناكر لها في كل شيء .. وهل من مانع أن نلاحظ حركة الجدل هذه في مراحل عملنا اليوم ، وفي مراحل التاريخ وحركة الوجود من حولنا .

يتجه لفظ (ع م ج)^(١) إلى التفرق والابتعاد ؛ عمج يعمج : أسرع في السير ، وسبح في الماء ، والتوى في الطريق ينة ويسرة . ويتجه لفظ (ج م ع)^(٢) الذي هو ضده في نظام الحروف إلى جمع الشيء عن تفرقه ، واستجمع السيل من كل موضع ، وجمعت الشيء : إذا جئت به من هنا ومن هنا ، ومشى مجتمعا : أي هو شديد الحركة قوي الأعضاء غير مسترخ في المشي ، وجماع التمر : تجمع براعمه في موضع واحد على حمله ، وجماع الثريا : مجتمعا ، واستجمع القوم : إذا ذهبوا كلهم لم يبق منهم أحد كما يستجمع الوادي بالسيل .

ويمكن تلخيص حركة (العمج) بأنها امتداد في صورة الإسراع ، والسبح ، والتلوي في الطريق ذات اليمين وذات الشمال .. وكأن الجمع من اقتراب الشيء من الشيء والعمج من تلويّه عنه في إعراض كالذي يتلوى في الطريق وكأنه يعرض عن اتجاه مساره .

كما يمكن تلخيص حركة (الجمع) بأنها حركة ارتجاع وتكاثف في صورة المياه يتجه بعضها إلى بعض متجمعة ، متدانية ، متقاربة ، مكونة السيل .

واللفظان كما ترى متعاكسان في نظام الحروف وفي المعنى . وبحكم التشابه القائم في التضاد تجيء (استجمعوا) في صورة المضي والذهاب من قولهم : « استجمع القوم » إذا ذهبوا كلهم فلم يبق منهم أحد كما يستجمع الوادي بالسيل . ولكن صورة الاستجماع هنا لا تخرج عن

(١) القاموس المحيط مادة (ع م ج) .

(٢) لسان العرب مادة (ج م ع) .

معنى التقارب والتداني ، بل تبقى عليه ، وأما معنى الذهاب فقد لحق بها من صورة تجمع قطرات المطر قطرة إلى قطرة لتصبح سيلاً يجري إلى قدره ، كتجمع الناس واحداً واحداً ليتجهوا إلى مكان ، أو يرحلوا إلى أرض ليجتمعوا بها .

والجواز يتسع لكل ذلك ولا يغير من الوجهة الأصل المثلثة في أن حركة (ج م ع) تقارب في تضام ، وحركة (ع م ج) تباعد في التواء ، والفرق بين الحركتين في الأصل فرق في الجهة ، وفي الجهة وحدها ، فإذا زالت الجهة صار التجمع تعميماً ، وصار التعميم تجميعاً ، ومنطق هذا الحرف يرى في (التجمع) استيراداً ، وهذه المادة بحكم ذلك تتجه إلى التصريح بما استوردت بحكم تعاقب المراحل ؛ إذان (جمع) لا بد أن يعقبه (عجم) والعكس بالعكس . والعجم رد فعل لما يرد من الخارج من معطيات الحواس ؛ أما الفعل فهو (الجمع) الذي يأتي من الخارج إلى الداخل .

وهذا يشير إلى أن ما يظهر من الرغبات المكبوتة رد فعل على مؤثر خارجي ويبدو ملتويّاً أحياناً ، والمؤثر الخارجي هو الفاعل ، وهذا شيء يجعل الفرد وكأنه صنعة الخارج في أخصّ ما يختص به من رغباته . ويدخل هنا منطق الجدل ليعلم أن الصدور والورود جانبان لصورة واحدة ، فما يأتي من الخارج من رغبات ، وما يصدر عن الداخل من رد فعل حيالها يمثل في حركة واحدة يترج فيها الفعل بردّ الفعل بصورة آنية ، وفي لحظة واحدة لافصل فيها قطعاً ، ففي اللحظة التي يحدث فيها الفعل يحدث ردّ الفعل ، كالكرة تضرب الأرض ، والأرض ترد على الكرة في لحظة واحدة ليس فيها من حركة سابقة ولا حركة مسبوقة ، والقصد هنا أن ملامسة الكرة للأرض يقابلها ملامسة الأرض للكرة .. فإذا حصلت ملامسة الكرة للأرض قبل أن تحصل ملامسة الأرض للكرة فقد امتنع التناقض مع الانفصال لأنّ تقيض الشيء كامن فيه دائماً ، ولا بد أن يكون كل منها مصاحباً للآخر مصاحبة كل من جمع وعجم للأخرى .

ولو تأخر ردّ الفعل لاستحال أن يكون هناك ردّ فعل على الإطلاق ، ودليل ذلك من اللفظ ذاته . انظر إلى لفظ (ك ع) ، فالكع^(١) : حين وضعف وتأخر وارتداد عن الشيء ، من كعه عن الشيء إذا رده عنه .. والعك : عكه من قولهم عكته الحمى إذا أخذت به

(١) القاموس المحيط ، مادة (ك ع) .

وداخلته ، وقولهم ما زلت أعكّه بالقول حتى غضب ، أي أردد عليه الكلام ، والفرق واضح بين الارتداد عن الشيء وبين الدخول فيه ؛ فالكع من الارتداد ، والعك اختلاط ؛ وهما متضادان في بناء الحروف وفي المعنى ، وأما عكّه عن حاجته : أي صرفه ، فمعنى الصرف جاء من لفظ (عن) التي هي للمجازة ؛ لأن العك ميل ، ولو لم يكن ميلاً لما كان معنىً للتجاوز الذي جاء به حرف الجر (عن) .

إن لحظة (ك ع) و (ع ك) لحظة واحدة ، فهي لحظة يجتمع فيها الفعل برّد الفعل ليصبها واحداً لا تميز بينهما ، وكأنها في هذه اللحظة فقد ذاتيهما ليتوازنا ، وسبب الفقد هو التقابل ، فلو وضعت في كفة الميزان غراماً واحداً وفي الكفة الأخرى غراماً واحداً فكأنك لم تضع شيئاً ، وكأن الفعل وهو وضع الغرام في إحدى الكفتين زال لوضع مثيل له في الكفة الأخرى ، وزواله لم يتأخر بل حصل في اللحظة التي وضع فيها دون أي فاصل .

ونظراً لتصادم الاتجاهين المتساويين وبقوة واحدة فقد تساقطا ، وأسقط كل منهما الآخر ، أي أزاله ، وقام الصفر الذي لا يقوم إلا عند التوازن . وذلك هو الفعل وردّ الفعل الذي هو النفي ، ثم التساقط الذي هو نفي النفي كما يقول الجدليون .

الغرام في الكفة الأولى فعل ، والغرام في الكفة الثانية ردّ فعلٍ على الفعل ، وتعادل الكفتين إلغاء للفعل وردّ الفعل ونقيّ لهما ليقوم الصفر فيؤذن بقدم جدل جديد ، ينتهي إلى الصفر وهكذا دائماً وأبداً . فأنت دائماً تعك الشيء ، أي تميله وتعطفه ، ثم تكعه أي ترجعه .

فالعك فعل ، والكع ردّ فعل واستواء الشيء من جديد بعد العك ، والكع نقيّ للفعل وردّ الفعل معاً .. وهكذا كل حركة في مسيرة الجدل على طريق هذا الحرف العربي ، أو قل الحرف الإنساني ؛ بل الحرف الطبيعي .. وحرف العامة في منطقتي يستعمل هذين اللفظين في أخص معنييهما ، فيقول الرعاة : كع إلى وراء ؛ أي تراجع . ويقول الناس : معكوك بالتراب ، ويريدون ملوث بالتراب كالذي عكته الحمى . وكم سمعهم يقولون عن الذي لا يرى إلا بين الزرع والضرع : معكوك ملكوك ، وهو من الفصيح ، وحين يقولون : عكه في التراب ، يريدون : مرغه فيه .

فلحظة الفعل وردّ الفعل والصورورة إلى التبادل تمر كلمح البصر في جزءها مهما قلّا ، أما المراحل المتطاولة فمؤلفة من هذه الجزئيات الصغيرة التي تتوالى متعاقبة دون انقطاع ، وهذه

الجزئيات الصغيرة دياكتيك آخر هو دياكتيك الحرف داخل اللفظ ، وحين نقول الحرف إنما نعني حالاً من أحوال الحركة .. والحركة كاللفظ تحتوي على ضدها في داخلها أيضاً ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك ، ف ضد كل شيء قائم فيه ..

الحركة الواحدة

إن هذا الكتاب يبحث في طبيعة سير الحركة في الكلمة . وأما طبيعة الحركات ذاتها فستفرد بمؤلف مستقل ، ويمكن القول :

إنَّ الحركة واحدة ؛ فهي إما أن تساوق الجاذبية وتوافقها ، واسمها في هذه الحال الكسرة التي إذا مَطِلَتْ وتمادتْ صارت إلى حرف المد الذي هو الياء . أو تصارع الجاذبية وتعارضها ، واسمها في هذه الحال الضمة التي إذا مَطِلَتْ وتمادتْ صارت إلى حرف المد ، الذي هو الواو .

وأما الفتحة ؛ فهي إذا مَطِلَتْ تمادتْ إلى حرف المد الذي هو الألف ، فلا وجود لها لأن الأشياء التي لا تصارع الجاذبية ولا توافقها وتساوقها لا وجود لها . والصوت شيء من الأشياء فإما أن يوافق الجاذبية وإما أن يصارعها ، وأما أن يكون بَيْنَ بَيْنَ لا إلى المساوقة ولا إلى الموافقة فلا . وكأنَّ الأبجدية التي يقال إن أمَّها الألف أبجدية لا أم لها ولا أب ، فالألف التي هي أمها نجدها في أول الكلمة همزة ، وفي حشوها وآخرها إمَّا منقلبةً عن واو وهو الأكثر ، وإمَّا منقلبةً عن ياء وهو الأقل ، والألف غير المنقلبة قليلة جداً إذا اعتبرت بالمنقلبة . وأما الإمالة فهي إمَّا إمالة نحو الرفع وهو قليل في حرفنا العربي جداً حتى لا يكاد يذكر ، وإمَّا إمالة نحو الياء وتعزى إلى قبيلة دون أخرى كقبيلة تميم مثلاً ، وكأنَّ عدم وجود الفتح الخالص واختفاء الألف في الواو والياء راجع إلى أننا في وجود لا يستقل فيه شيء عن شيء إلا تجوزاً . فلفظ الغين من (غ ب ن) يتجه إلى الخفاء ، ومنه المغايب وهي الأرفاغ والآباط وهي مواضع من الجسم خفية ، على عكس النبوغ من (ن ب غ) فهو من الظهور لقولهم : نبغ الشيء : ظهر . والموجود - كما تدركه حواسنا - إمَّا في حالة غيب وخفاء وإمَّا في حالة نبوغ وظهور . ولا وجود للشيء الذي لا هو ظاهر ولا هو خفي ، أي لا وجود للحالة التي هي بَيْنَ بَيْنَ وهذا بالنسبة لحواسنا ووسائلنا التكنولوجية مهما تطورت . أما بالنسبة للحقيقة فإن الوجود كل الوجود وحق الوجود إنما هو للشيء الذي يقع بَيْنَ بَيْنَ والذي إذا طُوِّفَتْ كثيراً لم تقع على إجابة توضحه لك بجلاء كالإجابة التي تقدمها لك طبيعة سير الحركة في صيغ هذا الحرف العربي

الإنساني الوجودي وذلك لأن الوجود بالنسبة لنا إما (ن ب غ) أو (غ ب ن) أي إما الظهور وإما الخفاء ولما كانت كل منها تمثل حركة الوجود في سيرها وكانت حركة كل منها ذات سرعة تفوق كل سرعة معروفة لنا ، فإنك حين تشعر أنك انتهيت من غين (ن ب غ) ؛ تجدد نفسك في غين (غ ب ن) أي أنك انتهيت وبدأت في لحظة واحدة . وانتهاؤك وابتدائك كان في مكان واحد ، وفي الوقت نفسه ، كانت سرعتك وأنت تنتقل في هذا المكان الواحد من النهاية إلى البداية سرعة تفوق كل سرعة معروفة لنا . لأن الحركة التي تنتقل في الشيء نفسه حركة لا سبيل إلى رصدها لا اليوم ولا غداً ولو توصلنا بأي وسيلة تكنولوجية مهما تكن متطورة ومعنى ذلك أنك في كل لحظة مقيم في النهاية والبداية ، وأن الوجود حقاً وصدقاً هو هذا المكان الذي هو نهاية الزوج السابق ، وبداية الزوج اللاحق . أي نهاية (ن ب غ) وبداية (غ ب ن) ونهاية (غ ب ن) وبداية (ن ب غ) لأنك تنتقل من نهاية (ن ب غ) التي هي الغين إلى بداية (غ ب ن) التي هي الغين نفسها ، وتنتقل من نهاية (غ ب ن) التي هي النون ، إلى بداية (ن ب غ) التي هي النون نفسها .

أي أنك مع بداية النهاية ونهاية البداية دائماً وأبداً ولست مع الظاهر الممثل في (ن ب غ) ولا مع الخفي الممثل في (غ ب ن) بل أنت بين بين . والوجود الحق المستيقن الذي لا شك فيه ولا ريب هو وجود (بين بين) أي وجود الفتحة تلك الفتحة التي هي بين الكسرة والضمة أو وجود بنتها الألف التي هي بين الياء والواو . ولما كان وجود هذه الألف التي هي أم الأبجديات إنما هو وجود بين بين فإننا قلنا نعثر عليها . وإذا وجدناها وجدناها مستترة بالواو أو بالياء أو بحالة نجهلها كل الجهل . وحين نجهلها نعرفها فنقول هذه الألف التي يقول علماء اللغة إنها غير منقلبة لاءن واو ولا عن ياء .

وجود بين بين

وهذا الوجود الذي هو وجود (بين بين) ؛ وجود قائم على عتبة المطلق الذي تنتهي إليه هذه الحركة المقيدة بظاهر النبوغ وباطن الخفاء . حتى إذا تجردت من الظاهر والباطن وخلعت عنها قيد الجدل المتزاج أصبحت على مقربة من المطلق المقيد بهذا الوجود الشاخص المائل .

ولما كان وجودنا هو وجود القيد ؛ أي وجود الزوج قائماً في زوجه المضاد له ، فإن علينا

أن تنظر إلى الحركة على أنها تقع إلى الرفع وبنته الواو حين تصارع الجاذبية ، وإلى الكسر وبنته الياء حين توافقها وتساوقها .

وأما السكون ؛ فليس إلا حالة من حالات ضعف الحركة ، إذ لا وجود للسكون في وجود متحرك إلا تجوزاً .

وهنا نخلص إلى أننا أصحاب عجاز نكرر ترديد قول المعري :

لا تقيّد عليّ لفظي فـإني مثل غيري تكلمي بالمجاز
وقوله أيضاً :

نقول على المجاز وقد علمنا بأن الأمر ليس كما تقول

وهناك جدل السياق أي الجملة ، وهذه الجدليات الثلاث تحكم اللغة العربية ، كما تحكم جدليات الطبيعة حركة المادة فيها .

والجزء الأول مخصص لجدلية اللفظ والثاني لجدلية الحرف ، والثالث لجدلية السياق أو الجملة ، والأجزاء التي تلي لإجراء هذه الجدليات على واقع الحرف واللفظ والجملة في هذه اللغة .. وبهذه الجدليات تأخذ اللغة - أي لغة أصيلة - صفتها العلمية ، وتحتل مكانها إلى جانب العلوم الأخرى .

ومن يريد أن يبحث عن معنى (الوحدة) فعليه أن يطلب معناها من لفظ (جمع) - لأن الوحدة تجمع واتحاد - أكثر من طلبها من لفظ (الوحدة) ذاتها ، فكيف الشيء يعرف من ضده ، وضد الجمع هو (الجمع) الذي سبق شرحه ، والوحدة صورة التجمع بعد أن يبلغ مداه ، يعود إلى (الجمع) أي التفرق ، ولكنه تفرق أرق صورة وأعلى تطوراً من الجمع الذي سبقه ، على نحو :

« حسنات الأبرار سيئات المقربين » ويمكن عكسه : « سيئات المقربين حسنات الأبرار » أي أن التفرق بعد تكامل الوحدة وأخذها مداها يصبح حسنة أرق وأصل في نظام الوجود من الوحدة نفسها ، ومثال ذلك (المركزية) و (المحلية) فالمحلية في محليتها أصل وأبعد تطوراً من المركزية كما هو معروف بيننا الآن ، ولكن حين تصير هذه المحلية بعد اكتمال تطورها إلى المركزية ، تصبح المركزية التي حلت محل المحلية من جديد أصل وأرق - في سلم التطور - من المحلية التي سبقتها ، وإذا عادت ثانية إلى المحلية فستكون المحلية الثانية أرق من المركزية التي سبقتها ، وهكذا دواليك ، فكل مرحلة تفضل سابقتها ، وليس هناك مركزية

مفضلة أو محلية مفضولة ، بل الوجود بحكم منطق الجدل في هذا الحرف مركزية فاضلة من جهة ومفضولة من جهة أخرى ، ومحلية فاضلة من جهة ومفضولة من جهة أخرى ، وكل شيء فاضل ومفضول بأن واحد ، وتلك هي طبيعة الجدل .

فالوحدة ستفضل هذا التفرق الذي نحياه ، وسيفضلها تفرق آخر يستوعبها ويتقدمها ، ثم تعقب التفرق وحدة أخرى تفضله وتستوعبه ، وهكذا دواليك ، وكل أمة إذا توحدت ولم تخرج من نطاق وحدتها إلى الوحدة الأرحب وحدة الإنسانية فإنها تصبح معزولة ، وحين تخرج أمة ما من وحدتها القومية إلى وحدة الإنسانية فلا بد من أن تعود من جديد إلى وحدتها القومية لتعيد تأكيد ذاتها وتطوير فرديتها ثم لتخرج من جديد إلى وحدة الإنسانية وهكذا دائماً وأبداً . والفرد على هذا ، فهو بعد أن يستقل ذاتياً ويحقق فرديته تصبح هذه الفردية سجناً إن لم يخرج منها إلى ذات المجتمع ليحقق ذاته الجماعية ثم ليعود بعد ذلك إلى فرديته يحققها من جديد ، وهكذا دائماً وأبداً . وتلك هي طبيعة سير الحركة بين الضدين الزوجين في أشياء الوجود .

الباب الثاني

الزمان والمكان بين الكم والكيف

الزمان والمكان في جدلية الحرف العربي

بين

الكم والكيف

جاء في لسان العرب من معاني (سوع) ما يلي :

الساعة : جزء من أجزاء الليل والنهار . وجاء بعد سوع من الليل وبعد سواع ، أي بعد هذه منه ، أو بعد ساعة . والساعة : الوقت الحاضر . ﴿ ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون .. ﴾ [الروم : ٥٥/٣٠] ، يعني بالساعة الوقت الذي تقوم فيه القيامة . والساعة في الأصل تطلق بمعنىين : أحدهما أن تكون عبارة عن جزء من أربعة وعشرين جزءاً هي مجموع اليوم واللييلة ؛ والثاني أن تكون عبارة عن جزء قليل من النهار أو الليل ، يقال : جلست عندك ساعة من النهار ، أي وقتاً قليلاً منه . قال الزجاج : معنى الساعة في كل القرآن الوقت الذي تقوم فيه القيامة ، يريد أنها ساعة خفية ، يحدث فيها أمر عظيم . وساعة سوعاء : أي شديدة ، كما يقال ليلة ليلاء . والساع والساعة : المشقة . والساعة : البعد . قال رجل لأعرابية : أين منزلك ؟ فقالت :

أَمَّا على كسلانٍ وإن فساعة وأَمَّا على ذي حاجة فيسير

حكى الأزهري عن ابن الأعرابي قال : السواعي مأخوذ من السواع وهو المذي وهو السوعاء . ويقال : سع سع ، إذا أمرته أن يتعهد سوعاءه . وقال أبو عبيدة لرؤبة : ما الودي ؟ قال : يسمى عندنا السوعاء . وحكي عن ثمر : السوعاء ممدود : المذي الذي يخرج قبل النطفة . وقد أسوع الرجل وأنشر : إذا فعل ذلك . والسوعاء : الودي ، وقيل المذي ، وقيل القيء . وساعت الإبل سوعاً : ذهبت في المرعى وانهملت . وناقاة مسياع : ذاهبة في المرعى ، قلبوا الواو ياء طلباً للخفة مع قرب الكسرة حتى كأنهم توهموها على السين . وأسعت الإبل : أي أهلتها فساعت . وساع الشيء : ضاع . وأساعه : أضاعه . ورجل منيع : مطيع . قال ابن الأعرابي : الساعة : الهلكى .

وجاء في لسان العرب من معاني (وسع) ما يلي :

السعة : تقيض الضيق . وأوسع الرجل : صار ذا سعة . والسعة : الغنى والرفاهية على التمثيل . ما أسع ذلك : ما أطيقه . والوسع والسعة : الجدة والطاقة ، وقيل : هو قدر جدة الرجل ، وقدر ذات اليد . وأوسع الرجل : كثر ماله . والسعة : أصلها وسعة فحذفت الواو وتقصت . ويقال : ليسعك بيتك : معناه القرار . ووسع الشيء الشيء : لم يضق عنه . ووسع الفرس : اتسع في السير . ويقال : جل وساع ؛ أي واسع الخطو سريع السير . واتسع النهار وغيره : امتد وطال . والوساع : الندب لسعة خلقه . ومالي عن ذاك متسع : منصرف . سع : زجر للإبل ، كأنهم قالوا : سع يا جل ؛ في معنى اتسع في خطوك ومشيك .

يقول جون ديوي^(١) : « إذا كان (كانت) قد أحدث ثورة فكرية على غرار الثورة الكبرنيكية حين نظر إلى العالم وإلى معرفتنا به من وجهة نظر الشخص العارف .. » .
ثم يقول : « فالفلاسفة أقاموا أولاً نظاماً معقولاً للطبيعة ثم استعاروا منه الملامح التي تتميز معرفتهم بها » .

ثم يقول : « لقد كانت ثورته تحولاً من السلطة اللاهوتية إلى السلطة الإنسانية ، وفيما عدا هذه النقطة كانت ثورته اعترافاً صريحاً بما قام به الفلاسفة من التقديم إلى عصره مضمناً عن غير وعي ؛ ذلك أن الافتراض الأساسي لهذا التراث كان التناظر الباطن القائم بين (العقل) وبين بنية الطبيعة ، وهو مبدأ قرره سبينوزا بغاية التحديد » .

ثم يقول : « حقاً يبدأ التجريب على أساس فكرة موجهة ، غير أن الفرق بين وظيفة الفكرة في تحديد الشيء المعروف ، والوظيفة المنسوبة لها في نظرية (كانت) يبلغ من العظم مبلغ الفرق بين نظام كوبرنيك ونظام بطليموس ؛ لأن الفكرة في التجريب محاولة وشرطية ، وليست ثابتة ولا شديدة التحديد ، فهي توجه فعلاً ترغب في أدائه ، ولكن نتائج العملية هي التي تحدد قيمة الفكرة الموجهة ، لأن هذه الفكرة هي التي تحدد طبيعة الشيء » .

وهنا نرى أن أي مفهوم ما من منطق هذا الحرف العربي وحركته الجدلية ليس مفهوم

(١) البحث عن اليقين لجون ديوي ، ص ٢١٥ .

عارف واحد ، بل مفهوم أهل الحرف أجمعهم ، وهو مفهوم مفصح بلسان عربي ، وبلسان الطبيعة ذاتها لأنه لا فرق بين إفصاح المادة حين تجري في مسار الكائنات الحية نباتاً وحيواناً وإنساناً حين نستمع إلى هذه المادة الحية السائرة في مجرى التطور بلسان علمائها ، وبين إفصاحها هي بحركة الحياة التي تسري فيها ، فالعلماء لا يزيدون على أن يعلنوا طبيعة هذه الحركة ويترسموا مسالك سيرها ...

والحرف - في إعلانه عن طبيعة الجدل في الوجود - فكرة عارفه من جهة ، وغير محدود بعارف واحد بل بمجموعة ؛ وبلسان طبيعي من جهة أخرى ، والتجربة هي كلمة الفصل في الموضوع ، وقد أعلنت أن مسيرة الجدل في الطبيعة وفي لفظ الحرف العربي واحدة ، وكأنك وأنت تشهد الشيء يتضمن ضده في ذاته وترى هذين الضدين القائمين في شيء واحد ينسجان البرد الموشى للوجود كأنك تجد هذه الحركة الواحدة في اللفظ والمادة تعلن عن وحدتها بنفسها ، وحدة تقوم على التجربة ، فالألفاظ العربية كلها حقول تجارب وما أعلنته بمنطقها الجدلي يجعل منطق الإنسان في أصوله الأولى ومنطق الطبيعة واحداً .. ومن أهم ما تؤكد هذه المسيرة الجدلية إعلانها عن طبيعة الانتقال من مرحلة إلى أخرى حين يكون الجزء الذي تتجاوز فيه المرحلتان متشابهاً إلى حد بعيد ، وهذا شيء يدل على أن التدرج والطفرة موجودان معاً ومتلاحقان ، يسيران جنباً إلى جنب ، فالسير في لفظ (ع ش ق) من العين إلى الشين إلى القاف تدرج . وحين يبلغ نهاية القاف في (ع ش ق) تكون مرحلة جديدة بكاملها قد ابتدأت هي مرحلة (ق ش ع) التي خرجت من (ع ش ق) كما يخرج الحي من الميت وتخرج الشجرة من البذرة .. وعند الانتقال إلى المرحلة الجديدة تحدث الطفرة التي إن تبينتها شهدت ملامح التدرج قائمة في كل جزء من أجزائها ؛ إذ كل جزء من (ع ش ق) قائم في كل جزء من (ق ش ع) وأنت ترى أن العشق تعلق وارتباط ، وأن القشع انفكاك وانفصال ، وأن اللفظين متضادان مبنى ومعنى ، فنظام الحروف فيها متعاكس كتعاكس معنييهما .

وحين يبدأ التجريب على أساس فكرة موجهة فإن وجهة الفكرة حين تهين على مسار التجربة قد تنحرف إلى أن تبدو الأشياء في غير أثوابها الطبيعية ، وينشأ التأويل ويتسع الانحراف عن القصد الذي هو تعرّف الشيء كما هو في واقعه .

أما حين نجعل الشيء ذاته ، يُعرب عن ذاته بذاته ، كما تعرب صيغة الموالاة من (ولي)

أن شيئاً يلي شيئاً ويأتي بعده مباشرة ، على عكس مقلوبها (لوى) ، الذي يعلن عن التواء الشيء عن الشيء ، وانحرافه عنه . فإن أي واقف على هذا الزواج لا يزيد على أنه رآه كما هو في واقعته ، وأستمع لما تعلنه حروف الصيغتين الواحدة عن ذاتها بذاتها . ولو أن أي جزء من أي شيء كأي جزء من أي نبات أو حيوان أو غيرها أعطي - إضافة إلى لسان حاله - لساناً مغرباً مبيناً بحروف معربة مبينة ، وصادقاً صدق لسان الحال ، فأعرب هذا الجزء عن ذاته بذاته ، فإن إعرابه هذا يفوق كل إعراب لأي خبير آخر مهما سمت خبرته .

وهنا نجد (ولي) و (لوى) تعربان بطبيعة سير الحركة في حروفها الواحدة عن الزوجين الضدين اللذين يعطياننا صورة كالأصل عن حركة الوجود في هذا الوجود ، وفي حدود ما هو شاخص قائم ، كما تعلنان أن الحركة في جميع الصيغ الأصلية على هذا . وما تعطياناه يتجاوز حدود العطاء الإنساني ليشمل عطاء الوجود بلفظ الوجود التي منها هذا الحرف .

ينكر برجسون الكم الاشتدادي ويردّه إلى كم امتدادي ويرد عليه جوريس حين يقول^(١) : « فهل يمكن إنكار الكم الاشتدادي في الإحساس ؟ لقد حاول السيد برجسون ذلك بالنسبة إلى العواطف والإحساسات الانفعالية ، وكذلك بالنسبة إلى الإحساسات التصورية ، وذلك في تحليلات تثير الإعجاب برهافتها وعمقها .

فعندما نتحدث عن رغبات أعظم ، وعن فرح أو حزن أعظم ، وعندما نقول إن عاطفة تشغل في نفسنا مكاناً أكبر من عاطفة أخرى ، فما ذلك إلا من قبيل المجاز المستعار من صعيد الامتداد .

ولكن في الواقع ، لما كان لا يوجد في الأنا مكان ولا عدد ، فإنه لا يمكن أن يوجد فيه مقدار بمعنى الكلمة من انفعالات الأنا . وفي الواقع ، عندما نصير أشد حزناً ، فليس معنى ذلك أن عاطفة بالذات كالحزن ، تنمو وتتوسع ، إنما معنى ذلك أن قوى من قوى النفس ، لم تكن قد دخلت بعد فيها ، قد دخلت فيها بدورها .

(١) جوريس ص ١٤٦ وما بعدها ، ترجمة جورج صلفي .

وهذا يصنع حزنا جديدا ؛ ليس زيادة في حالة معينة ، إنما هو حالة جديدة . والأمر كذلك بالنسبة إلى الفرح ، وبالنسبة إلى الأمل . نعم تقول هذا القول فأنا لا أخالفه . لا أعتقد أن عالم نفس أو عالم أخلاق قد وزن في يوم من الأيام بين العواطف التي تنمو ، وبين كرة تنتفخ ، أو كيس يمتلئ ..

إن في كل زيادة تغيرا في الكيف ، فمن الحزن الذي يساعد على الحياة إلى اليأس الذي يقتل ، يجري تغير في الكيف ، وليس مجرد تطور في الكم .

ولكن المسألة ليست هنا . إن المسألة هي أن نعرف لماذا ، على وجه التحديد ، يتخذ هذا التغير في الحالة صورة زيادة بالنسبة إلى الشعور . فيمكن أن تتوالى في نفسنا ، في أحلام اليقظة على سبيل المثال ، حالات متميزة تمايزا واضحا لا تبدو لنا أبدا على أن بعضها هو زيادة بعضها الآخر ، ولكن عندما يلحق الحزن القوى الأخرى بنفسه شيئا فشيئا ، بعد أن يكون قد أصاب قوة من قوى وجودنا ، أفليس في ذلك زيادة حقيقية ؟ لقد امتصت كل قوة من قوى نفسنا - إنما صح القول - كمية معينة من الطاقة ، وعند دخولها في الحزن تصب - إذا صح القول - هذه الطاقة ، ومن المؤكد أنها لا تنضاف إلى الحزن الموجود من قبل عنصرا متجانسا إلى عنصر متجانس ، فالطاقات المختلفة في نفوسنا تحافظ ، جزئيا على الأقل ، على صورتها في الغبش المشترك التي دخلت فيها ، ولكن هذا لا يمنعها من أن تضيف كمية معينة إلى النتيجة العامة . أجل إن كل حزن ، وكذلك كل فرح هو تناغم أحزان أو أفراح ، وإنني لأسلم تماما بأن كل آلة عزف جديدة تبدل في كيفية المجموع ، ولكنها تبدل في شدته أيضا .

فهناك من يقول بالكيف وحده كيرجسون وهناك من يقول بالكيف والكم معا كجوريس ، ولكن لنسأل نحن جدلية اللفظ العربي عن ذلك !!

ولنبدا بلفظي (س وع) و (وس ع) فهما ضدان ، نسألها عن الزمان في (س وع) وعن المكان في (وس ع) .

لقد جاء لفظ (س وع) ليعانٍ ومنها ما سبق ذكره في مقدمة الفقرة هنا ، فهو يعني الوقت الحاضر ، والوقت المعين ، ولقلة الوقت الذي تقوم فيه الساعة سميت ساعة ..

كما يأتي بمعنى الشدة والمشقة والبهد .. ويأتي أيضا بمعنى المذي المسمى بالسَّواع أو السَّوعاء ، ويقال للجمل سع سع إذا أمرته أن يتعهد سوعاءه ، كما يأتي بمعنى القيء ، والمضي في

المرعى ، والضياع ، والهلاك ، بينما يأتي لفظ (وسع) للرحابة ، والطاقة ، وكثرة المال ، والنفى ، والرفاهية ، والامتداد ، والطول . كما تخاطب الإبل بسع زجرا لها ، كأنهم قالوا : سع يا جمل في معنى اتسع في خطوك ومشيك .

ولو قارنت بين : المحدودية والضيق والشدة فيما يتجه له لفظ (سوع) ، والانفراج والرفاهية والامتداد فيما يتجه له لفظ (وسع) لوجدت أن اللفظين متضادان مبنى ومعنى ، وعكس الحروف هو الذي جاء بعكس المعنى .. والساعة زمان ، والسعة مكان ، وبينهما جدلية تجعل أحدهما في الاتجاه عكس الآخر ولكن الجدلية التي تقوم على التشابه من وجه وعلى التناقض من وجه آخر تعود فتخلط بين الزمان والمكان ؛ فكلاهما بعد ، أحدهما متناقص وهو الزمان ، والآخر متزايد في تمام وهو المكان ، وكلاهما يحل محل الآخر في حركة متعاقبة ليظهر كل منهما بتحريك الآخر .

ولهذا جاءت الساعة بعداً كالمكان في قول الأعرابية :

أما على كسلان وإن فساعة وأما على ذي حاجة فيسير

فبيتها بعيد على الكسلان الواني ، يسير على ذي الحاجة قريب ، وهي تتذرع بالنسبية ، فالبعد واحد ولكنه قريب وبعيد معاً ..

والبعد في إطلاقه يستوعب الزمان والمكان فكلاهما بُعد ، أي مد .. وفي مادة (سوع) جاء سع للجمال ، وجاء مثل ذلك في (وسع) فزجروه بقولهم سع أيضا ..

ولقد سمعت الناس تقول للثور : سع سع تحمله على الإلقاح .. كما سمعتهم يقولون قريباً من هذا في الزجر ، وكأنهم يستعملون هذا اللفظ للحمل على الفعل أو للزجر عنه ، وكأن الجدلية تلاحق كل شيء ، وكأنتا من سلطانها كذلك الشاعر في غمرته :

زعم العـــــــــــــــــوازل أنني في غمرة صدقوا ولكن غمري لا تنجلي

ونحن في غمرة هذه الجدلية لأمل لنا في انجلائها ، تلاحقنا في ألفاظ الحمل على الفعل كما تلاحقنا في ألفاظ الكف عنه ، ولن تنجلي أبداً .

وإذا كانت حينونة الشيء وحلول أوانه ووقته في رمزها إلى اتجاه الشيء نحو الالتقاء والاتصال مستقاة من لفظ (سوع) فإن انفراج الشيء وامتداده مستقى من لفظ (وسع) وهاتان الحالتان متضادتان في صورتيهما ؛ صورة الحلول المتمثل في حينونة الشيء ومجيء أوانه ، وصورة الانفراج المتمثل في الاتساع والامتداد .

وقولك : جاءت الساعة ، هو ضد قولك : هناك سعة ، وكأن الزمان والمكان شيء واحد ، ولكن يلاحظ أن الزمان يقبل عليك وأنت تقبل على المكان ، فما يحين يقبل وما يتسع يمتد ، وكأنها آتٍ وماضٍ ، ومعروف أن الإتيان والمضي صفتان من صفات الزمان ، فهو مقبل مدبر ، وكل شيء إذا نظرت إليه تجده مقبلاً من وجه مدبراً من وجه آخر ، حتى ولادة المولود التي هي إقبال ، تعني موته الذي هو إدبار ، قال الشاعر :

فللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدور تبني المساكن

غير أن إشارة الإيجاب على الولادة وإشارة السلب على الموت ، هي التي تميز بين الوليد ساعة ولادته وبين الميت لحظة وفاته . الوليد مقبل ، والميت مدبر ، والحياة كذلك كما تقول الخنساء : « فإنما هي إقبال وإدبار » . وكجواد امرئ القيس فقد كان مقبلاً مدبراً معاً ، وأنت ترى أن الذي يقبل عليك يدبر عن غيرك ، ومن يدبر عنك يقبل على غيرك فكل إقبال إدبار والعكس بالعكس ، وتلك هي الجدلية في أبسط صورها ...

ولكن يبقى الزمان وكأنه يتجه من محيط الدائرة إلى مركزها ، كما يبقى المكان وكأنه يتجه من المركز إلى المحيط ، فالزمان مدبر عن المحيط مقبل على المركز فهو مقبل مدبر معاً ، والمكان مدبر عن المركز مقبل على المحيط فهو مقبل مدبر معاً أيضاً ، وهذا التجاور بين الزمان والمكان جعل الحرف العربي يستعمل كلا منها محل الآخر ، ولكن تبقى العلامة التي تميزها في السلب والإيجاب كالعلامة التي تميز قطبي سلك كهربائي ، ولكنها لا تميز السلك ذاته بعضه من بعضه ، ولو علم المعري القائل :

أما المكان فتسايت لا ينقضي لكن زمانك ذاهب لا يثبت

بأن الفرق بين الزمان والمكان في الإشارة فقط كما تنطبق به جدلية الحرف العربي لقال : « دهرين سعد القين » ، وهي كلمة تقال في التهمك ، ولأعاد على أسامنا قوله :

الدهر أكون قمر سريعة ويكون آخرها نظير الأول
ويؤلف الوقت المديد قصارها حتى تعد من الزمان الأطول

ولو سألنا ألفاظ الزمان والمكان لما أخبرتنا بغير ذلك ، فلننظر أولاً إلى لفظ (زمن) . جاء في لسان العرب من معاني (مزن) ما يلي : المزن : الإسراع في طلب الحاجة . تمزن : مضى لوجهه وذهب . هذا يوم مزن : إذا كان يوم فرار من العدو . مزن في الأرض : إذا ذهب فيها . المزون : البعد . تمزن على أصحابه : تفضل ، وأظهر أكثر مما عنده . وقيل : التمز أن

تري لنفسك فضلا على غيرك ولست هناك . مزنة : مدحه . المزن : السحاب عامة ؛ وقيل :
السحاب ذو الماء . وحبّ المزن : البرد . مزن في الأرض مزنة واحدة : أي سارعة واحدة .
المزنة : المطرة . ابن مزنة : الهلال . المازن : بيض النمل .

وجاء في لسان العرب من معاني (زمن) ما يلي : الزمن والزمان : اسم لقليل الوقت
وكثيره . وفي المحكم : الزمن والزمان : العصر . أزمن الشيء : طال عليه الزمان . أزمن
بالمكان : أقام به زماناً . قال شمر : الدهر والزمان واحد . قال أبو الهيثم : أخطأ شمر ،
الزمان : زمان الرطب والفاكهة ، وزمان الحر والبرد . قال : ويكون الزمان شهرين إلى ستة
أشهر . قال : والدهر لا ينقطع . قال أبو منصور : الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان
مع الأزمنة ، وعلى مدة الدنيا كلها ، قال : وسمعت غير واحد من العرب يقول : أقننا بموضع
كذا وعلى ماء كذا دهرأ ، وإن هذا البلد لا يحملنا دهرأ طويلا . والزمان : يقع على الفصل
من فصول السنة ، وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه . وما لقيته منذ زمنة : أي زمان .
ولقيته ذات الزمن : أي في ساعة لها أعداد ، يريد بذلك تراخي الوقت ؛ كما يقال : لقيته
ذات العويم ، أي بين الأعوام . والزمن : ذو الزمانية . والزمانية : الماهة ، زمن يزمن زمنا
وزمنة وزمانية ؛ فهو زمن ، والجمع زمنون وزمنين ، والجمع زمنى لأنه للبلاد التي يصابون بها ،
ويدخلون فيها وهم لها كارهون . والزمانية : الحب ، وقد روي بيت ابن علة :
ولكن عرتني من هواك زمانسة كما كنت ألقى منك إذ أنا مطلق

وفي الحديث : إذا تقارب الزمان لم تكدر رؤيا المؤمن تكذب ، قال ابن الأثير : أراد
استواء الليل والنهار واعتدالها ، وقيل : أراد قرب انتهاء أمد الدنيا .

تأمل في الزمانية ، وفي صورة الزمنى التي توحى بالتباطؤ ، والعجز ، والقصور ، وفي
صورة المتزن الذي يسرع في طلب حاجته ، وفي يوم المزن الذي هو يوم الفرار من العدو ،
وفي سرعة قطرات السحاب ، وفي حركة السحب ..

ثم قارن بين هذه الصور تجد (الزمن) ضد (المزن) فيها وتجد الزمان تبعا لذلك
مفسرا بضده ، ولكن من أين جاء للزمان معنى التباطؤ وأخص صفاته الإسراع والزوال ،
حتى قالوا أزمن الشيء إذا طال عليه الزمان .

إن هذا الحرف تفاعل مع الوجود ولذلك فكلماته مرآة صادقة للواقع الحي وحين تراءت
في هذه المرآة اللفظية جدلية الواقع ، ارتسمت فيها جدلية أخرى بمائلة لها تماما ، جدلية

تفصح لنا على قدرنا وليس على قدرها ، فأعمار المعادن وتركيب النجوم ، وتحركها ندري منها على قدرنا وليس حسب ما هي عليه ، وهذه أمور معروفة ، وجدليتها في هذه المراتي اللفظية وإن كانت صادقة كل الصدق إلا أننا لا نفهم لغتها المبينة كما ينبغي أن نفهم ، ولعل في مثل هذا العمل فتحا لنا فذة نطل منها على بعض جوانبها ومن هذه الجوانب قول الفلاسفة : إن الزمن : هو الشعور به . والنائم لا يشعر بمرور الزمن ، وأصحاب العاهات وإن كانوا زمنى لأن الزمن طال عليهم وهم في عاهاتهم فوصفوا بالزمنى لهذا السبب ، ولكنهم مع ذلك يشعرون بطول الزمن أكثر من شعور الأصحاء بطوله . والساعة التي تمر بالمريض غير الساعة التي تمر بالصحيح في طولها ..

لقد قال الشاعر :

| | |
|---|-----------------------|
| قضينا سنينا بالوصال وبالهناء ^(١) | فكأنها من قصرها أيام |
| ثم انقضت أيام نحس بعدها | فكأنها من طولها أعوام |
| ثم انقضت تلك السنون وأهلها | فكأنها وكأنهم أحلام |

فعام الوصال في قصره كالיום ، ويوم البعاد في طول كالعالم .. وبعد أن تمر الأشياء وتنقضي ، ويزول الشعور بها ، فلا توصف بطول ولا قصر ، بل لا توصف حتى بمجرد الوجود ، وتلحق بالأحلام يراها النائم فيما يرى ، ولذلك قال من قال : « إن الزمن هو الشعور به » . وابن سينا حين يصور مجيئها ورجوعها إلى مكانها يقول :

فكأنها برق تسأل في الحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

وإذا كان الشيء يفسر بضده فكأن الزمان امتداد إلى طي ؛ لأن ضده الزمن يتجه إلى الإسراع ، ولعلنا هنا نضع يدنا على مكن الزمان وضده ، ومعنى ذلك أنه كلما أسرعنا كلما مضينا في طي الزمان ونشر المكان ، والذي يطوي كالذي ينشر والفرق بينها كالفرق بين المستور والمجهور ، فإذا أصبحت السرعة في حد التناهي طوي الزمان ونشر المكان ؛ والعكس بالعكس فإذا تقصلت السرعة إلى الصفر ، والسرعة هنا تعني المكان ؛ طوي المكان ونشر الزمان ، وكأنه أصبح أبدا ، ولهذا يشعر المسجونون وقد قلص وضاق مكانهم بانتشار الزمن ، ولعل الذي يوضع في صندوق على قدره ، تلغى في مشاعره .^(٢) مكنة ولا تبقى إلا الأزمنة ..

(١) الشطر الأول من الطويل ، والأبيات من الكامل وهي من الذاكرة وعسى أن يرددها بعض القراء إلى وجهها من بحر واحد لأنني لم أجد إلا إيرادها كما هي في ذاكرتي .

ولا بد من الرجوع إلى الوجهة الأصل لمعرفة الزمن وضده ، وذلك بالاختصار على الحرفين الأولين من لفظ (زم ن) و (م زن) ومقابلة الضد بضده لمعرفة اتجاه الزمن من اتجاه نقيضه .. ثم مقارنة ذلك بلفظ (م ك ن) وضده ، ثم بالحرفين الأولين من اللفظين (م ك ن) و (ك م ن) .. لننظر فيما جاء في لسان العرب من معاني (زم) :

زم الشيء يزمه زماً فانزم : شده . والزمّام : مازم به . والزمّام : الحبل الذي يجعل في البرة والخشبة . وزمّام النعل : ما يشد به الشسع ، تقول : زمت النعل ، وزمت البعير وخطمته . وزم البعير أنفه زماً : إذا رفع رأسه من ألم يجده . وزم برأسه زماً : رفعه . يقال : ازدم الشيء : إذا مده إليه . أبو عبيد : الزمّ : فعل من التقدم ، وقد زم يزّم : إذا تقدم ، وقيل : إذا تقدم في السير . وزم الرجل بأنفه : إذا شخ . وفي الحديث : أنه تلا القرآن على عبد الله بن أبيّ وهو زام لا يتكلم ؛ أي رافع رأسه لا يقبل عليه . والزمّ : الكبر . وزمت القرية : امتلأت . وجهي زمم بيته : قبالة بيته وتجاهه . وأمر بني فلان زمم : لما يجاوز القدر ، وقيل : أي قصّد ، كما يقال أمم وصدّد : أي مقارب . وداري من داره زمم : أي قريب . والزمّام مشدداً : العشب المرتفع عن اللعاع . وإزميم : الهلال إذا دق في آخر الشهر واستقوس . والزمزمة : تراطن العلوج عند الأكل وهم صهوت ، لا يستعملون اللسان ولا الشفة في كلامهم ، لكنه صوت تديره في خياشيمها وحلوقها فيقهم بعضها عن بعض . والزمزمة من الصدر إذا لم يفصح . وزمزم العليج : إذا تكلف الكلام عند الأكل ، وهو مطبق فيه . قال الجوهري : الزمزمة : كلام المجوس عند أكلهم . والمثل « حول الصليان الزمزمة » ؛ والصليان من أفضل المرعى ، يضرب مثلاً للرجل يحوم حول الشيء ولا يظهر مرامه . والرعد يززم ثم يهدد . والزمزمة : صوت الرعد . والعصفور يزّم بصوت له ضعيف . وزمازم النار : أصوات لهبها . والزمزمة بالكسر : الجماعة من الناس . الزمزمة : القطعة من السباع أو الجن . والزمزم : الجماعة من الإبل إذا لم يكن فيها صغار .

وجاء في لسان العرب من معاني (م ز) ما يلي :

المرز بالكسر : القدر ، والمرز : الفضل ، والمعنيان مقتربان . وشيء مرز : أي فاضل . وقد مرز : رأى له فضلاً أو قدراً . ومزره بذلك الأمر : فضله . وهذا أمر : أفضل . وفي حديث النخعي : إذا كان المال ذا مرز ففرقه في الأصناف الثمانية ، وإذا كان قليلاً فأعطه صنفاً واحداً ؛ أي إذا كان ذا فضل وكثرة . وقد مرز يمز فهو مزيّز : كثر . وما بقي في الإناء إلا

مزة : أي قليل . والمز : اسم الشيء المزيّر وهو الذي يقع موقعاً في بلاغته ، وكثرته ، وجودته . الليث : المزمّن الرمان : ما كان طعمه بين حموضة وحلاوة . المز والمزاء والمزة : الخمر اللذيذة الطعم سميت بذلك للذعها اللسان . والمزية : الفضيلة ، من أمزيت فلاناً على فلان أي فضلته . والمزة : الخمر . قال حسان :

كأن فاهها قهوة مزة حديثه العهد بفض الختام

والتمز : شرب الشراب قليلاً قليلاً . وهو أقل من التمرز ، وقيل هو مثله . ومزه : مصه . والمزة : المرة الواحدة . والمزمزة : التحريك الشديد . وقد مزّمزه : إذا حركه ، وأقبل به وأدبر . وقال ابن مسعود رضي الله عنه في سكران أتى به : ترتروه ، ومزّمزوه ، أي حركوه ليستنكه ، ومزّمزوه : وهو أن يحرك تحريكاً عنيفاً لعله يفيق من سكره ويصحو . مزّمز : إذا تفتح إنساناً .

إن من أكبر المصاعب التي تواجه من يريد جمع شتات المعاني التي تصدر عن لفظ واحد هو أصل لها جميعاً لمعرفة علاقتها به ، أن يضع هذا الأصل في أحد مجازاته التي تشبهه ، فإذا أريد بيان علاقة هذا المجاز بباقي المجازات تعذر ذلك وكاد يكون مستحيلاً ، وذلك كمن يريد التعرف على مشتقات الحليب باتخاذها الجبن أساساً لهذه المشتقات ، وكمن يريد التعرف على مشتقات القمح باتخاذها بدلاً له بعض المأكول المتخذ منه والذي داخلته أصناف أخرى ..

وتزول الصعوبة ، وتتوضح الصلة حين يتخذ الحليب أساساً لمعرفة مشتقاته ، أو حين يكون القمح طريقاً لبيان كل ما يتخذ منه من أصناف المأكول .. ويمكن أن يكون الأمر أوضح لو كان هناك نبع تفرعت منه جداول ثم جرى تلوين ماء جدول منها وأريد عن طريق اتخاذ هذا الجدول الملون أصلاً تفرعت منه الجداول ؛ معرفة ألوانها ، وهنا يصبح من المتعذر معرفة الألوان ، أما لو كان النبع الأصل له لون معروف ، وتفرعت منه جداول فإن من السهل معرفة ألوان الجداول المتفرعة منه .

واللفظ حين تتعدد معانيه عن طريق المجاز يتلون بألوان لا حصر لها ، ومعرفة وجه الشبه بين الفروع وأصلها تكون بتجريد هذه الفروع من ألوانها اللاحقة بها لتبقى دون لون إلا لون الأصل ، وهو لون في صورته المطلقة لا وجود له ، ووجوده في تقيده بإشارة سالبة أو موجبة ... إن كمية (+ هـ) عكس كمية (- هـ) والفرق بين الكيتين في الإشارة ، فإذا كان

اللون من الأصل في مكان الإشارة من الكيتين (+ هـ) و (- هـ) فإنها متاثلان عند حذفها .
والحق أن لفظ (زم) في إطلاقه عين لفظ (م ز) في إطلاقه أيضاً ، الزم زمام يشد شيئاً ويكفه .. والمز قدر ومدى وقوة وفضل يأخذ الزمام بها فيوقفها ، فالأصل في هذين اللفظين أن أحدهما وهو (الزم) حركة مانعة والآخر وهو (المز) حركة ممنوعة ، والتناقض قائم بين المانع والممنوع ، بين المانع الذي هو (الزمام) وبين الممنوع عن الجموح حتى لا يتجاوز قدره ، ويبقى في حدود هذا القدر ، ومن هنا فسر (المز) بالقدر ، و (الزمام) بالحبل الذي يكف هذا القدر أن يتجاوز مقداره .. وكل ما جاء من مجازات اللفظين يرجع بوجه أو بآخر من وجوه الشبه إلى هذين الأصلين في لفظي (زم) و (م ز) .. فالزم يتجه إلى الطي والمز يتجه إلى الانتشار وهذه المعاني التي جاءت في لسان العرب ليست إلا تشبيهات تقوم على الأصلين ، ويمكن استعمال عدد لا يحصى من أمثالها في كل زمان ومكان بشرط واحد فقط هو أن يبقى وجه الشبه واضحاً بين المشبه والمشبه به ، أي بين المجاز وبين الشيء الذي أقيم عليه .

والعرب عرفت هذا ، ولم تستأذن أحداً في إيراد هذه الصيغ التي تضمنها سطور المعجمات سوى ذلك الحسن الصادق الذي لم يرغب عنه المعنى الأصل في كل صيغة صدرت عنه ، وإذا كان من الممكن أن تثر الشجرة غير ثمرها ، فإن من الممكن أن يصدر عن الحسن الأصيل لفظ لا علاقة له بأصله ، وهذه حالة تكاد تلحق بالغريزة في أوائلها ، ولكنها اليوم خرجت عن طورها الغريزي فأصبحت صناعة .. وهي صناعة مقبولة مادام القارئون عليها يعرفون المادة الخام الداخلة فيها ، فإذا جهلوا هذه المادة الخام فلا يبق من الصناعة إلا ما بين أيديهم منها ، ولا يستطيعون بحال من الأحوال أن يوسعوا فيها شيئاً وهم يجهلون مادتها الأصل الداخلة فيها ، وإن كان من الممكن محاولة تقليدها بالتعرف على أوصافها الظاهرة ومحاولة خلط إدخال كميات جديدة وتجريبها ، فلعلهم يهتدون إلى ما يشبهها ، وهذا عمل يكاد يكون مستحيلاً .. ولهذا السبب توقف الاستشهاد على صحة قواعد هذا الحرف منذ القرن الثاني للهجرة ، لأن القوم شعروا أن الأصول لم تعد في أذواق أهل الحرف كما كانت .. لقد ضاعت من الحسن ، فهل من الممكن أن تعود بضاعة الحرف سيرتها الأولى ؟

إذا عــــاد بكر إلى تغلب وعــــاد كليب إلى وائسل

على حد قول المعري مع اعتقادي أن العودة ممكنة حين يقسم لهذه اللغة أن تحرر أصولها بكشف

الجدل الذي يحكمها ، وبيان مسيرته الديالكتيكية عن طريق مدارس تقيها الأمة لهذه الغاية ، فإنه ليس بالإمكان عودة الفصحى فقط ، بل يصبح في مقدور أهلها مجتمعين أن يأتوا بما لم يأت به الأول وحين يفعلون ذلك يكونون قد قاموا بالخطوة المتوقعة إذ ليس المهم في العربية معرفة حركات الإعراب في أواخر الكلام ، ولا حركات الحروف داخل الكلمة ، بقدر ما هو مهم أولاً معرفة وظيفة وطبيعة سير الحركة في الصيغة ومساوقة ذلك لطبيعة سير الحركة في الوجود ، ولا يقلل ذلك من أهمية معرفة النحو والصرف بل يؤكدها ، وإذا كان المهم وضع اللفظ في موضعه من الجملة ، ووجود رحم بينه وبين المعنى الأصل ، تبين صلة النسب بين اللفظ وأمه وأبيه وعصبته وأرحامه ؛ فإن من المهم أن نكن من حرف اللغة ونحوها في ناشئتنا ، وأما طبيعة سير الحركة فهي هدف أعداء هذا الحرف الذين يريدون أن يستبدلوا العامية بالفصحى ، في رطانة تقضي على صلة القرى والرحم بين لفظ اليوم في لساننا ولفظ الأمس في لسان أوائلنا ، فإذا ضاعت الأنساب اللغوية تبعثها ، بل قد تسبقها ، الأنساب القومية في الضياع ؛ لأن الغاية تمثل في أن تكون هذه اللغة مقطوعة الصلة بحركة الوجود في سيرها لتصبح جسداً لا روح فيه .

والعرب حين يحرصون على حرفهم ، لا يحرصون عليه حرفاً عربياً فحسب ؛ بل يحرصون عليه حرفاً إنسانياً قبل أن يكون عربياً ، وهو حرف ملتقى مع الأصول الأولى لحروف الإنسانية ، هذا فيما لو قام علماء اللغات الأخرى بالبحث عن صيغة الجدل في لغاتهم . اللهم إن كانت لغات أصيلة ولا تزال على أصالتها كما هي الحال في هذا الحرف العربي المبين . وحين يقول العرب لأبناء اللغات الأخرى إن لكم معالم من لغاتكم فارجعوا إلى معالمكم ، كأنهم يقولون - في نظري - هلموا إلى اللقاء بنا ، ولذلك فإن الدعوة إلى العربية وحرفها الأصل دعوة إلى الإنسانية وحرفها الأولى .. لأنني أكاد أرى أن هذا الحرف العربي من أقرب الحروف إلى الأصل الأم لأنه مطابق ومساوق لحركة الوجود في سيرها . وفي أبعد الاحتمالات فإن الذي تطلب إليه أن يبتعد عنك إلى الغرب أو الشرق وأنت واثق أنه سيم دورته الكاملة في المعرفة ، فإنه ملتق بك لا محالة ؛ لأنك بأصالة حرفك ، وجريانه مع جدل الطبيعة ستلتقي بكل الحروف الأخرى التي تبحث عن هذه الصيغة الجدلية في لغاتها . ولو أن عالماً من علماء اللغات الأخرى قسّم له أن يكشف الغطاء في لغته عن بضع كلمات لا يجاوز عددها عدد أصابع اليد لوجد في هذا الكشف مفتاحاً إلى ما في لغته الأم من كنوز ، وأيسر هذه الكنوز أنه يعطي معاني نصف الألفاظ بالمجاز إذ بمجرد أن يعرف أي لفظ يكون في الوقت نفسه قد عرف ضده

القائم فيه ، أما المهم في هذا فهو أنه وجد مفتاحاً لمعرفة طبيعة سير الحركة في أشياء الوجود .

وهؤلاء الذين يدعون إلى العامية في كل مكان إن كان لهم خطر على اللغات التي خرجت من أصلاتها فخطرهم على اللغات الأصيلة أكبر ؛ لأن ما خرج خرج ، والمشكلة هي محاولة إخراج كل ما لم يخرج على أصله .

إن فساد نظام الحروف في اللفظ معناه إسدال الستار على الصيغة الجدلية برمتها ، فتعود الأمور والناس لا يعلمون ما هو متطور متقدم مما هو متخلف متأخر ، وكأننا نعود إلى لغة تشبه العودة إلى أرقام حسابية لا تقوم على الأرقام من صفر إلى تسعة وإنما تقوم على أعداد موضوعة وضعاً ، نأخذها كما وضعت دون أن يكون لها أصل تقوم عليه .

إن الكشف عن مسار الجدلية هو الذي يعين نوعية الحركة على هذا المسار ، وموقعها من التطور أو التخلف ، فإذا غمت أو احتجبت هذه الجدلية رجع الإنسان القهقري إلى الوراء ليبدأ باجتراح ما هضمه وقد يتقيؤه ويستمر بالاجترار والتقيؤ إلى أن يهتدي إلى صيغة الجدل من جديد .

ولو رجعت إلى (المزن) الذي يمثل في الحركة الأصل وهي الإسراع نحو الغاية ، وأردت أن ترد المجازات التي قامت عليه في لسان العرب إليه لوجدت أن المزن يعني : البعد ، والفرار ، والمضي في الأرض وتجاوز الآخرين بالتعالي عليهم ، وتمزيينهم : أي الذهاب بهم إلى الغاية .. وحركة السحاب ، وسرى الهلال .. وكل هذه المجازات تصل بينها صورة الإسراع نحو الغاية والانتشار ، ويترشح منها البرد القائم على أن القطرات أصبحت حباً ، ولفظ الحب من حبٍ يعني التجمع على المجاز ، كما سمي بيض النمل بالمازن على التشبيه بقطرات المطر وقد تحببت برناً ... لوجدت كل ذلك قد صدر عن وجهة واحدة وإليها يعود .

ولفظ المزن في أصله ليس للبعد ، فحمل عليه لصلته بالإسراع ، كما أن الذهاب في الأرض ليس مزناً ، وصلاح له لفظ المزن لعنصر السرعة البارز فيه والسرعة موجودة في الزمان على صورة طي ، وفي المكان على صورة نشر . ولا مانع أن يكون مزنه بمعنى غسله بماء السماء كناية عن مدحه بنقائه من الشوائب ، وكل ما جاء من مجازات المعنى الأصل من الإسراع بالانتشار نحو الغاية واضح الصلة بأصله ، وتزداد هذه الصلة وضوحاً حين يشف بها سياق الكلام ، فشفافية السياق عما يتجه إليه المجاز هو الشرط الأول والأخير في قيامه ، والمجاز إن لم

يشف فإنه يصف ، فهو كالثوب الذي يعلن عما وراءه ، ويشي بما تحته ، والمبين الماهر يشف مجازه بالقصد ، فهو كالخياط الحاذق الذي يخيط الأثواب على قدر القدود فتصف أجسام لابسها كثوب الرياء في قول شاعرنا :

ثوب الرياء يشف عما تحته فإذا التحفت به فإنك عاري

والأصول في الحروف العربية إذا ردت إلى أثنائها الأولى وجدتها من القلة في مكان يجعل مفاتيح هذه اللغة في يد أبناء اليوم كما كانت في أيدي سلفهم إذا تضافرت الجهود على وضعها في أيدي الناشئة .

ومن وعى الأصل فقد أخذ بمقاليد المجاز القائم عليه ، والذي يفوق الحصر ويتجاوز كل خيال ، ولا عجب إذا كانت التراكيب التي تقوم على عناصر (مندليف) تفوق الحصر ، فمن أخذ بزمam هذه العناصر ، وعى كل التراكيب التي تقوم عليها ، وهي تراكيب لانهائية . ولكننا لجهلنا الأصول الأولى للحرف كنا كمن جهل العناصر الأولى للمادة ، وأصبح لزاماً عليه أن يحفظ تراكيبها تركيباً تركيباً ، وسيبقى جاهلاً طول حياته ، لأن التراكيب لانهائية ، ومثل ذلك من جهل الأصول الأولى في الحرف ، وإذا أمكن بتطبيق هذه الجدلية على أصول اللغة الأولى بالوصول إلى هذه الأصول ، ورسم مسارها في مجازاتها ، وهو عمل كبير يحتاج إلى جهود الأمة كلها ؛ إذا أمكن ذلك تجاوزنا في حرفنا أصعب العقبات ، واختصرنا الوقت على أجيال أصبح الوقت عندها لا يتسع للإحاطة حتى بالضروري من لغة آبائنا وأجدادها إلا إذا اختصرها الكلام اختصاراً ، ووضعت مفاتيحه في يديها .

وإذا أردنا إرجاع المجازات التي جاءت في لسان العرب على لفظي (زم) و (مز) وذلك باعتاد أصليهما أساساً لهذا الإرجاع ثم التعرف على هذين الأصلين في مجازاتها والتي هي معانيهما كما أوردها اللسان عن العرب فذلك بالعودة إلى المعنى الأصل فيهما ، أي إلى الوجهة ؛ لأن الوجهة هي الأصل .

وقد سبق البيان أن (الزم) يرجع إلى المانع والطبي المتمثل في الزمام يأخذ بالدابة فيكفها .. وأن (المز) يرجع إلى تلك الحركة التي تندفع فيصدها المانع ، ففي (الزم) تمادٍ بالطبي نحو الداخل ، وفي (المز) تمادٍ بالنشر نحو الخارج والفرق بين الطبي والنشر فرق في الاتجاه الذي إذا زال صار الطبي نشرًا ، والنشر طياً ، واستوى المكان والزمان في صيرورتها إلى

واحد ، وما يميز أحدهما من الآخر هو معنى الطي في الزمان ومعنى النشر في المكان . وتتضح هذه الصورة بالدابة تزم بالزمام ، أي يوضع الرسن في رأسها ؛ هذا هو المانع . و (المز) حركتها حين تشد بالزمام فتد على الشد بالمز بأن تدفع رأسها فيكفها المانع الحاجز الذي هو الزمام . وهكذا ترى الجدل واضحاً بين الضدين . حركة (المز) حين تدفع الدابة رأسها وكأنها ترفعه ، وحركة الزمام حين يكبح هذه الحركة ، ولا فرق بين هذه الصورة وصورة محرك السيارة الذي يدفع العجلة فيكبحها الكابح . ولو نقلت هذه الصورة إلى إطارها الأول لتمثلت في الفعل ورد الفعل ، تلك الخطوة التي تضع الحركة الجدلية في شكلها الواضح .

فانظر إلى (الزم) الذي هو الشد للشيء ، وتأمل في الحبل فهو لشده ، وفي البعير يزم أنه كأنه يشخ به مراجعاً ، وكأنه أحس بما يمنع فانزم . فتقدم الناقة على غيرها ، ورفع الرأس أثناء الاستماع للقراءة ، وحمل الذئب للسخلة وهو رافع رأسه ، كل هذه الصور صارت زمّاً لما فيها من معنى التجمع والطي في حركة نحو الداخل ، فالجمل الزام والناقة والذئب في حالة من الاشتداد وتجمع القوى الممثل في صورة سبق الجمل للجبال ، ورفع الرأس مع الانتباه في حال القراءة أو الاستماع للقراءة ، وصورة الذئب المسك بالسخلة يزمها إليه ، والأعاجم يزمون بأفواههم وهم يتكلمون لا يفتحونها . وأما ما بقي من الصورة في كل ما تقدم فترشيح . وانظر إلى قولهم . « وجهي زمم بيته » أي قبائله ، وهذه المقابلة صورة عن مقابلة ملتقى رأس الدابة بالزمام .

إن هذه الصور كانت واضحة كل الوضوح في بيئتها ، وفي نظر الذين كانوا يقرنون التعبير بصورته الحية في الواقع المنظور . فالذي تقول له : وجهي زمم بيت فلان ، وصورة الرسن ملتقى بوجه الدابة واضحة في ذهنه ، وهو يعرف أنك تقرن بين الصورتين ، لا يخفى عليه ما تقول ولست بحاجة أن يكون بينك وبينه ترجان ، والجامع بين هذه الصور أن :

الزم : حركة الطي . والمز : حركة النشر .. والطي والنشر حركتان متناقضتان .

ولو رجعت إلى ما هو مستعمل من هذا الحرف في بيئتي لوجدت الناس يقولون : « زم بالصبي » إذا أتى بحركة تشعره بالتحذير من شيء يريد أن يقوم به ، ويقولون عن الجماعة القادمين : « زمزوم » ، ويقولون : « القصيرة زمت عليه » وهم يريدون ضاقت ، كالزمام حين يضيق به الراكب على الدابة ، ويقولون : « بيده الزمام » ويريدون أن له سلطان الأمر

والنهي ، ويقولون : « إذا كلمته يزم » وهم يريدون أنه يشمخ بأنفه وينفر ، ويقولون :
« زم القربة » إذا شدّ على فمها بالرباط ...

وهكذا فإن أكثر ما جاء في المعجمات تفيض به ألسنة العامة ، ويأتي في حرفها على وجهه في بناء الصيغة وإن جاء مسكناً .. أما حركات الإعراب فأمرها سهل إذا صلحت الصيغة ، أي صلح مكان الكلمة من الجملة ، وموضع الجملة من السياق .

وإذا أريد ردّ مجازات (م ز) إلى الأصل الذي سلف ذكره فإنه يعني الفعل كما يعني (الزم) ردّ الفعل الذي يتجه لبلوغ الهدف ، وقولنا يتجه لبلوغ الهدف من باب تحصيل الحاصل ، إذ كل فعل باعتباره حركة ينزع في تحركه إلى وجهة ، ونزوعه هذا هو الهدف ، وإن كان في حدوده الأولى فعلاً وردّ فعل ، ثم تتوالى الأفعال وردودها لترسم على مسار الحركة أشكالاً متطورة .. فالمرّ كأنه صورة لما يصدر عن الفاعل من صفات .. وكأن الفضل أو الزيادة أو الجودة تبدأ أول ما تبدأ بردود من الأفعال إلى أن تستقر وتثبت وكأنها صفات لازمة ، فقد يبدأ التعود على الفعل الجميل بتكلف الكرم وهو ما نسميه بالتكرم إلى أن يصبح كرمًا حقيقة ، كما يقول الشاعر :

تكرم لتعتاد الجميل فلا ترى أخا كرم إلا بأن يتكرما
يقول العلامة ابن خلدون^(١) :

« إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه ، لا ابن طبيعته ومزاجه ، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة ، تنزل منزلة الطبيعة والجملة ، واعتبر ذلك في الأدميين تجده كثيراً صحيحاً » .

ومما يعزى لأم حاتم الطائي :

أرى كرمي قد صار عندي طبيعة فكيف بتركي يا ابن أُمي الطبايعا

ولعل الصراع بين الوراثة والبيئة يصوره قول الشاعر :

رأيت العقـسـل عقلين فطـبـوع ومـسـوع
فـلا يـنـفـع مـسـوع إذا لم يـسـك مطـبـوع

(١) المقدمة ، الفصل الخامس ، ص ١٢٥ .

كما لاتنفـع الشمس وضوء العين ممنوع

وعلى أي حال فـ (المز) تطلع إلى غاية يتكرر فيصبح مزيةً وقدرًا ، ولفظ (المز) لا ينصرف لجزء من أجزاء المرحلة لا يتعداه كأن يقتصر معنى المز على الحركة الأولى المثلثة في رد فعل الدابة على شدها بالزمام مصدرة حركة تدل على أنها ترفض هذا القيد ؛ إن المز لا يقف عند هذه الصورة ، إنه يتعدها ، لأن المجاز بتوسعه يقبل ذلك ولا يضيق به^(١) ، فينتقل (المز) من رد فعل أولي إلى ردود من الأفعال تتكرر ، فتصير مزيةً وقدرًا ، ويصبح (المز) بسبب حركة المجاز ؛ كل ما يقع موقعاً في بلاغته ، وكثرته ، وجودته . والمزامتداد طعم إلى طعم وامتزاجه به ، ليتألف منهما طعم يقع بين بين ، لا إلى هذا ولا إلى ذاك ، مما يجعل له مزيةً وفضلاً على كل من الطعمين في حالة انفراده ولا يقتصر الأمر على لدغ اللسان فقط وإن كان اللدغ من ثمار المز . في رواية لسان العرب التالية : « المز ، والمزاز ، والمزة : الخمر اللذيذة الطعم سميت بذلك للذعها اللسان » لأنها تذهب فيه لما لها من سرعة المز والانتشار ، صحيح أن المز يلدغ ولذعه هنا دال على الطيب ، لكنه في إطلاقه يصلح للذة كما هو هنا ، وللألم كما في قول ابن الرومي :

إذا لعبا في ملعب لك لذعا فؤادي يمثل النار عن غير ماعدا

فأين لذع الخمرة المز من لذع فقد الولد^(٢) .

وحين تقرن بين ماز شيئاً من شيء إذا فصله عنه ، وبين الزوم الذي هو المجتمع من كل شيء ؛ تجدهما زوجين ضدين مبنى ومعنى .

وإذا قرنت بين الوزم وهو جمعك الشيء القليل إلى مثله ، وبين مامزته : إذا فصلته تجد اللفظين متضادين مبنى ومعنى .

ولاحظ العلاقة بين الشيء المجتمع الذي هو الزوم ، وبين الوزم الذي هو فعل الجمع نفسه ؛ تجد التضاد قائماً بين الفاعل والمفعول ، الفاعل في صورة الجامع والمفعول في صورة المجموع .

(١) لعل القارئ الكريم يضيق ذرعاً بهذا التطويل الذي لا يكاد يحمله أحد ، والعذر أن البحث قائم على هذا ، فأرق درجات التطور ترجع إلى عدد من ردود الأعمال استبانت فيها صلة اللاحق بالسابق فكان كل رد فعل كَيْفياً للفعل الذي أثاره ، كما كان الفعل كَيْفياً بالنسبة لهذا الرد المثار .

(٢) لسان العرب : (زام) ، (م يز) ، (موز) ، (وزم) ، و (مزا) .

ولاحظ أن ما تميزه ، أي تفصله ، يصبح زيمياً أي متميزاً ومتفرقاً ، وهذه صورة أخرى يلوح فيها التضاد بين الفاعل والمفعول . والمهم النظر في كون أحد الضدين يأتي وعاء للآخر ك (غ م د) التي هي وعاء (دم غ) ، وكأن الدماغ من الرأس كالسيف من الفم ، كما هو مرحلة سابقة لأخرى لاحقة من قبل ، وأنت ترى ما بين هذه الألفاظ من رحم تقوم على حركة الجدل فيها .

وقد سمعت في حرف الناس اليوم قولهم : (مزها) ، أي أنه استشعر بأنه مطارد فضى مسرعاً لا يلوي على شيء ، وهذه الصورة واضحة في سياق ما قبلها وما بعدها ، ولكنها لو عزلت عن السياق لغم معناها وأصبح غامضاً ، وكذلك كل مجاز إذا عري من سياقه الذي ينم عنه ويوحى بالقصد منه ؛ استغلق وعسرفهم المراد منه ، لذلك لا يجوز تعمية المجاز من سياق يدل عليه ويوحى بما هو المراد منه ، إضافة إلى وجود وجه شبه بينه وبين الأصل فيه .

والمجاز حين يرد في هذا الكتاب يراد منه كل ما تولد من المعنى الأصل فالعربية على رأي ابن فارس تقوم على الاشتقاق ويمكن رد كل ما اشتق إلى أصله الذي تولد منه ، وهو رأي يدعونا إلى تعرّف معنى أي لفظ من خلال صفات حروفه وقيام هذه الحروف على نظام بعينه ووظيفتها حين تكون أولاً وحشواً وآخرأ .

يقول ابن فارس في فقه اللغة^(١) ، باب القول على لغة العرب ، هل لها قياس ؟ وهل يشتق بعض الكلام من بعض ؟ :

« أجمع أهل اللغة - إلا من شذ منهم - أن للغة العرب قياساً ، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض ، واسم الجن مشتق من الاجتئان ، وأن الجيم والنون تدلان أبدأ على الستر ، تقول العرب للدرع : جنة ، وأجنه الليل ، وهذا جنين ، أي هو في بطن أمه . وأن الأنس من الظهور ، يقولون : أنست الشيء ، أي أبصرته . وعلى هذا سائر كلام العرب ، علم بذلك من علم وجهله من جهل » .

وإجماع العرب على أن اللغة مشتق بعضها من بعض كما يقول ابن فارس ، حكاية لما هي عليه في واقعها ، ولكنه حين قال : « وأن الجيم والنون تدلان أبدأ على الستر » قد قال نصف الحقيقة فقط ، فهذا كذلك حين تكون الجيم أولاً والنون آخرأ ، أما حين ينعكس الأمر وتكون

(١) الزهر للسيوطي ٢٤٥/١ .

النون أولاً والجيم آخراً ، فإن الأمر ينعكس وتصبح (ن ج) للبيان والظهور كما كانت (ج ن) للستر والخفاء .

جاء في لسان العرب ما يلي :

نجت القرحة تنج - بالكسر - نجاً ونجيحاً ؛ ترشحت ، وقيل سالت بما فيها ..

الأصمعي : إذا سال الجرح بما فيه قيل : نج ينج نجيحاً ... قال القطران :

فإن تلك قرحة خبثت ونجت فإن الله يفعل ما يشاء

وفي حديث الحجاج : سأحملك على صعب حذاء ينج ظهرها ؛ أي يسيل قيحاً .

وكذلك الأذن إذا سال منها الدم والقيح ، وأذن نجة : رافضة بما لا يوافقها من الحديث .

ويقال : جاء بأدبر ينج ظهره . ونج الشيء من فيه نجاً كنجته ...

وكل هذا واضح ... إن النون والجيم - إذا كانت النون أولاً والجيم آخراً - تكون للظهور

والهروز فكل ما خرج من شيء فقد ظهر منه وبرز على عكس (ج ن) حين تكون الجيم أولاً

والنون آخراً ؛ نظراً للصيغة الجدلية التي تحكم هذا الحرف العربي فتجعل الشيء يحوي ضده في

ذاته وعلى مثاله ولكن بصورة معاكسة ، وابن فارس في هذا قد جرى مجرى إمام من أئمة هذه

الصناعة هو أبو الفتح عثمان بن جني ، فقد نقل السيوطي في مزهره^(١) : « وأما الأكبر - ويعني

الاشتقاق - فيحفظ فيه المادة دون الهيئة ، فيجعل (قول) و (لوق) و (وقل)

و (لوق) وتقالبيها الستة بمعنى الخفة والسرعة . وهذا مما ابتدعه الإمام أبو الفتح ابن جني ،

وكان شيخه أبو علي الفارسي يأنس به يسيراً ، وليس معتمداً في اللغة ، ولا يصح أن يستنبط به

اشتقاق في لغة العرب ، وإنما جعله أبو الفتح بياناً لقوة ساعده ، ورد الاختلافات إلى قدر مشترك

مع اعترافه وعلمه بأنه ليس هو موضوع تلك الصيغ ، وأن تراكيبيها تفيد أجناساً مختلفة من

المعاني ، مغايرة للقدر المشترك . وسبب إهمال العرب وعدم التفات المتقدمين إلى معانيه أن

الحروف قليلة ، وأنواع المعاني المتفاهمة لا تكاد تتناهى ، فخصوا كل تركيب بنوع منها ،

ليفيدوا بالتراكيب والهيئات أنواعاً كثيرة ، ولو اقتصروا على تغاير المواد ، حتى لا يدلوا على

معنى الإكرام والتعظيم إلا بما ليس فيه من حروف الإيلام والضرب ، لمنافاتها لهما ، لضاق

(١) الرمز للسيوطي ٢٤٧/١ .

الأمر جداً ، ولاحتاجوا إلى ألوف حروف لا يجدونها ، بل فرقوا بين معتق ومعتق بحركة واحدة حصل بها تميز بين ضدين .

هذا وما فعلوه أخصر وأنسب وأخف ، ولسنا نقول : إن اللغة أيضاً اصطلاحية ، بل المراد بيان أنها وقعت بالحكمة كيف فرضت ، ففي اعتبار المادة دون هيئة التركيب من فساد اللغة ما بينت لك ، ولا ينكر مع ذلك أن يكون بين التراكيب المتحدة المادة معنى مشترك بينها هو جنس لأنواع موضوعاتها ، ولكن التحيل على ذلك في جميع مواد التركيبات كطلب لعنقاء مغرب ، ولم تحمل الأوضاع البشرية إلا على فهم قريبة غير غامضة على البديهة ، لذلك فإن الاشتقاقات البعيدة جداً لا يقبلها المحققون .

واختلفوا في الاشتقاق الأصغر ، فقال سيبويه ، والخليل ، وأبو عمرو ، وأبو الخطاب ، وعيسى بن عمر ، والأصمعي ، وأبو زيد ، وابن الأعرابي ، والشيبياني ، وطائفة : « بعض الكلم مشتق ، وبعض غير مشتق » . وقالت طائفة من المتأخرين اللغويين : « كل الكلم مشتق » ، ونسب ذلك إلى سيبويه ، والزجاج .

وقالت طائفة من النظار : « الكلم كله أصل ، والقول الأوسط تخليط لا يعد قولاً ؛ لأنه لو كان كل منها فرعاً للآخر لدار أو تسلسل ، وكلاهما محال ، بل يلزم الدور عيناً ، لأنه يثبت لكل منها أنه فرع ، وبعض ما هو فرع لا بد أنه أصل ، ضرورة أن المشتق كله راجع إليه أيضاً . لا يقال : هو أصل وفرع بوجهين ، لأن الشرط اتحاد المعنى ، والمادة ، وهيئة التركيب ، مع أن كلاً منها حينئذ مفرع عن الآخر بذلك المعنى » .

يحدث أن ترى في معاني المادة الواحدة ما هو ظاهر الصلة بها . وما يظهر وكأنه مناقض لها ، فيحار الناظر كيف يرد ما تناقض وائتلف إلى أصل واحد . وما أكثر ما حفظت النصوص لمن يحتاج بمعاني متناقضة للفظ واحد ، فلو كانت هذه المعاني مشتقة من كلمة واحدة هي أصلها لما تناقضت لأنه لا يمكن أن يكون الشئ عذباً وتكون بعض الجداول المتفرعة منه منها العذب ومنها الملح ، وهذا كلام صحيح ، ولكن الأمر على غير ذلك ، فالنوع واحد والجداول المتفرعة عنه بعضها عذب ، وبعضها ملح ، ووجه ذلك أن اللفظ وضده الكامن فيه كلفظ (م ز) وضده (زم) ومثله كل الألفاظ العربية ، تتشابه مع أضدادها من جهة وتتناقض من جهة أخرى ، وحين يتشابهان يجيء معنى (م ز) فيهما كمنى (زم) متشابهين .

فزم الشيء : شده .

ومزمزه : حركه تحريكاً عنيفاً .

والشد والتحريك العنيف متقاربان ، ويبقى الزم للتثبيت والمز للخروج على الحالة الثابتة ، مع الانتباه إلى ما يحدثه التضعيف من تعاقب الصور المؤن بتعاقب الحركات وتتابعها كما في زمزمز .

وهو تشابه في ظاهر الحركة فقط فالزم في أصله حركة مندفعة والزم حاجز يقوم في وجهها ليكفها ، كما هي الحال في جذب زمام الدابة ، ومز الدابة هو دفعها برأسها للزم ، فالحركتان في الأصل متشابهتان ، فحركة الزمام حركة قبض ، وحركة المز حركة بسط . والفرق بينهما في الاتجاه ليس غير ، أما صورة الزمام وارتباطها بالرسن ، وصورة المز وارتباطها برأس الدابة : فتحدد لمكان الحركة وموقعها . والزم لا يبقى محصوراً في رسن الدابة ، وسوف ينقله المجاز إلى صور لاحصر لها ، وسوف يكون كل من أخذ بناصية أمر من الأمور قد أمسك بزمامه ، وما أكثر الأمور ، وما أكثر الأزمة .

ولسوف تحذف صورة الزمام كلها فلا يبقى إلا رد الفعل الذي تحدثه الدابة إذا اجتذبت بالزم ، فيصبح الزم وكأنه حركة مستقلة عن سببها وكأن رد الفعل استقل عن الفعل وكأنه ليس هناك من زمام مشدود . فالبعير يزم أنفه من الألم وكأن الألم قام مقام الزمام ، والمتكبر يتكبر وكأن الناس من حوله يشدونه بزمام وهو يشخ بأنفه يتجاوزهم ولا رسن في رأسه ولا زمام .. والحماسي يعرض بأم أحدهم فيقول :

فقد بزمام بظر أمك واحتفر بعرد أبيضك الفسل كراث عام

لأن المجاز ليس له حدود ، وهكذا تجد في اللفظ وضده تناقضاً من جهة وتشابهاً من جهة ، ومرد ذلك إلى تشابه الحركة في صورتها المطلقة^(١) ، لأن الفعل حركة ورد الفعل حركة ، والذي يميز الحركة تعاكسها وإشارة الإيجاب والسلب فيها . وهذه الإشارة من وظيفة سياق الكلام وذلك كإشارة العدد في (+ هـ) و (- هـ) إشارة الزائد محسوبة في الاصطلاح وإن لم توضح وكأنها احتسبت في السياق .

(١) ليست هناك حركة مطلقة ، بل حركة مقيدة ، واستعمال الإطلاق دائماً فيه تجويز ؛ لأننا في وجود التقييد ، وجميع ما جاء في هذا البحث يقف عند حدود الموجودات ولا يتعدى ذلك إلى الموجد سبحانه أبداً .

وحيث تنفصل الصورة عن الواقع الحي جيلاً بعد جيل يبدو اللفظ الواحد وكأنه يصلح للشيء وضده كالعدد (٥) فهو يصلح أن يكون (٥ +) و (٥ -) لأن لا وجود في الوجود لعدد ليس بزائد ولا ناقص ، وليس هذا العدد الذي ليس بزائد ولا ناقص إلا الصفر^(١) . إننا في وجود مقيد ولا وجود فيه للمطلق الذي لا قيد له ، وحيث يوجد لفظ يكون في أصله ذا وجهة وقد عري من وجهته لانفصاله عن الواقع الحي المتجه الذي كان مرتبطاً به فإراه من يراه وكأنه يصلح للإيجاب والسلب معاً ؛ فإن هذا اللفظ وأمثاله لم تتغير وجهتها ، وكل ما حدث أن التضاد لم يبلغ في سيره مبلغاً يتميز فيه الضد من ضده بوضوح كافٍ في عين من لا يرى إلا في عتبة معينة من الوضوح . وسترى في أكثر الألفاظ التي جاء البحث فيها موسماً كيف أن الضدين يتنافران فإذا كل منهما ضد الآخر ، ويتآلفان فإذا كل منهما يحمل معنى الآخر ويتسم سماته ويتصف بأوصافه ، فيحسب من لا عهد له باختلاف وجهتيهما أنها شيء واحد ، ولا عجب إذا كانت آخر لحظة من النهار كأول لحظة من الليل ، وإذا عجز عن التمييز بينهما من لا علم له بسبق النهار وقدم الليل ، كأن يرفع رأسه من النوم داخل غرفة ويرى ضوءاً لا يميزه أهو ضوء إقبال الليل أم إدباره ؟ وما أبعد الفرق بينهما .. يقول المعري :

ما خضب رأس كخضب في بنان يد وحرمة الفجر ليست حرمة الشفق

الحرمة في الفجر كالحرمة في الشفق لولا إشارة الإيجاب والإقبال في الصباح وإشارة السلب والإدبار في المساء .

وكل ما جاء من كلام العرب للشيء وضده معاً فسببه تجاوز إشارة السلب والإيجاب تلك الإشارة التي تميز الضد من ضده حين يتجاوران كتجاور آخر الليل وأول النهار .. والذي يهدي لهذه الإشارة ويرشد إليها الرجوع إلى المعنى الأصل ومقارنة الضد بضده الكامن فيه ، فحين استغلق معنى القرء الذي صلح للطهر وللحيض معاً ، جاءت كلمة الفصل من مقارنة القرء بالرقوء حيث تحدد القرء بالحيض لأن الرقوء يعني الانقطاع كما هو مفصل في مكانه من هذا الكتاب .

« واللغة في اشتقاقها تنزع إلى حركة واحدة ، وهذه الحركة في إطلاقها لا وجود لها ،

(١) إن الصفر في حركة الوجود يشير إلى توازن كل من الفعل ورد الفعل بالآخر ، أي أنه يشير إلى التعادل ، وعلى هذا فإن أي معادلة يكون تركيبها صحيحاً إذا جمعت طرفيها في طرف واحد فساويا الصفر ، أي توازنا ، فكأن الصفر ثمة لهذا التوازن .

وجودها في قيدها ، وقيدها قيامها في متحرك متجه ، وتتمثل في أوائلها بأصوات الطبيعة كالرياح والرعود والمياه وأصوات الحيوان التي صدرت عنها ، ورد الحروف إلى أصولها يشبه ردّ الكائن الحي إلى أصوله ، فكلما أوغلت في الرجوع إلى تلك الأصول تقاربت وجوه الشبه فيها ^(١) . وإنه إذا كان التنوع قانون الحياة فإن هناك قانوناً آخر لم يلتفت إليه برجسون وغيره من فلاسفة التطور ، وهو قانون تناقص الاختلاف ، ونحن نشاهد هذا القانون في الصلة بين الكتلة والطاقة ، ذلك أن معادلة أينشتاين [ط = ك . ث ^٢] تقضي إلى التعادل بين الكتلة والطاقة بعد أن كان ينظر لهما باعتبارهما عنصرين متمايزين ، فليست الكتلة إلا طاقة مركزة . وعدم الإهابة بقانون تناقص الاختلاف مردود إلى أن برجسون لم يتعمق فكرة التفرع التي نادى بها سبنسر .

والحرف العربي قائم على تضاد التشابه ، أو تشابه التضاد ، وهو يرجع دوماً إلى أصل واحد ، وينزع في كل فروعه إلى ذلك الأصل ، كما أنه في تفرعه ينزع إلى التشابه أيضاً ، وكأنه بدأ من التشابه فوصل قمة التضاد ثم عاد إلى التشابه من جديد ... أما إرجاع ابن جني تقلبات (قول) في وجوهها الستة : (قول) ، (وقل) ، (لوق) ، (ولق) ، (قل و) ، (ل ق و) فتعليل القدامى لرفضه واضح ، ويكفي أن تقارن بين (قول) وضده (وقل) ، فآلقول إعراب وبيان وفي الإعراب والبيان راحة ، والتوقل صعود ، وفي الصعود عسر وتعب ومشقة ، والتضاد بين اللفظين بين لابس فيه ، وإذا كان القول في إعرابه عمّا في النفس يتجه إلى الخفة ، فكيف يتجه الصعود إليها ، وإذا أسرع الصاعد فما حال جلود الصخر ينحط من عل .

وإذا تصورنا الظبي في صعوده الجبل خفيفاً فهل الخفة في الظبي الصاعد أم في الصعود المرهق ؟ لقد جاء الوعيد في القرآن الكريم :

﴿ سَأَرْهِقُهُ صَعُوداً ﴾ [المدثر : ١٧/٧٤] .

ومثل ذلك المتقابلات الأخرى فإن مقلوبها يجيء بعكس المعنى ولكن سعة اطلاع هذا العلامة مكنته من جمع شمل هذه الأوجه الستة تحت لواء الخفة والسرعة .. وكأنه يردد مع صاحبه أبي الطيب :

(١) المذهب من فلسفة برجسون للدكتور مراد وهبة ، ص ١٥٢ .

وما الجمع بين الماء والنار في يدي بأصعب من أن أجمع الجد والفها

فلم يواتِ الحظ هذا الإمام العلامة والصناعة بين يديه يقلبها كيف يشاء . ونظراً لتراكم الترسيبات في الأذهان جيلاً بعد جيل حول الألفاظ ، فقد أصبح الفكر مقيداً بهذه الترسيبات فهو لا يستطيع أن يتجاوز مفهوم الكتابة كما هو معروف إلى أصلها الأول قبل أن تعرف الأبجديات إلا بمشقة وعسر ، ومثل ذلك لفظ القراءة الذي يعني (الجمع) .

ولفظ (المكان) استعمال قبل أن يعرف المكان ، فلم يكن يعني إلا الامتداد الذي يأخذ الشيء فيه مداه ، فبيض الضباب مكن لأن البيضة متمكنة بموضعها أو بقشرتها . وحين يتوسع المجاز يصح في المكنة أنه المكان توسعاً كما سمي موضع الطير مكنة لتمكنه . والمكان المنزلة ، وهي مدى لصاحبها ، وامتداد .. وكل ألفاظ المكان والتكن تتجه إلى امتداد الشيء وأخذه لمداه .. وإذا قرنت لفظ (مكن) بضده الذي هو لفظ (كمن) تجلى لك المكان بأجلى وضوح ، فهو ظهور وبروز ، وضده خفاء واستتار وتقاصر ..

فالممكن يمتد بارزاً والكامن ينطوي في تقاصر- ونرجع هنا إلى صفة امتداد الطي في الزمان المقابلة لامتداد النشر في المكان ؛ ففي حركة الطي معنى الخفاء ، وفي حركة النشر معنى البروز . وإذا انتقلت إلى لفظ (كم) تجده يعني التجمع ، فالأكام : وعاء للزهر ، وكم الناس : اجتمعوا ، وكمه : غطاء . وهكذا نجد هذا اللفظ وكأنه يتجه في سيره من محيط الدائرة إلى مركزها ممثلاً في الكم يحيط بالزهرة والكم يحيط باليد ، واجتماع الناس بعضهم إلى بعض ؛ أي أنه حركة طي .. كما نجد لفظ (مك) يتجه إلى الامتداد خارجاً في صورة التمكن على الغريم إذا ألححت عليه كمن يك بالشيء يرمي به ، فانظر كيف كان الكم في وجهته العامة احتواء وكيف كان المك نبذاً ورمياً وإلقاءً ، ونظراً لاجتماع التشابه والتضاد في اللفظين في آن واحد فإنك تجد من استعملات أحدهما ما هو مشابه للآخر ، فالمك الذي هو المص يتجه إلى الاحتواء كما يتجه كم الشيء ، أي تغطيته ، إلى الاحتواء أيضاً ، ولكن يبقى اتجاه التضاد هو الأصل ، وتبقى نقاط اللقاء من ثمار مجاورة المراحل المتقاربة في الكم والمك ، إذ ليس (الكم) مقتصر على احتواء الزهر فهو في أصله مطلق احتواء ، كما أن المك لا ينحصر بالرمي بالسلح فهو مطلق رمي بشيء . ولا تتضح مقارنة الضد بضده إلا إذا أرجعنا الضدين الزوجين إلى أصليهما وكأننا نقارن في هذا الرجوع بين الفعل ورد الفعل ، ليمرر التضاد على حقيقته ولتسقط أوجه التشابه التي تخلط بين السالب والموجب ، حتى يكون السلب والإيجاب دليلنا

في تمييز ما تشابه مما تضاد ، فإذا تعذر التمييز بين قطبي السلك تعذر القيام بأي عمل ذي بال ، وسارت الأمور القهقري ، واحتل التخلف مقاعد التطور ، وصار المدبر كالمقبل وأصبح (الكم) (مكاً) و (المك) (كمّاً) ، وقد تلخص من جدلية هذا الحرف العربي الإنساني الوجودي أن المكان امتداد من مركز الدائرة إلى خارجها وأن ضده وهو الكون انطواء من المحيط باتجاه المركز . وهو يقابل الزم لأن كليهما من واد واحد ، فالكون تراجع والزم تراجع . والزم أصل الزمن .. والزمن على هذا يمثل الانطلاق من محيط الدائرة إلى مركزها لأنه انطواء وتقلص كالكون تماماً . والكون ضد المكان ، والمكان توسع ، فلفظ (وسع) ضد (سوع) والوسع مكان والساعة زمان والمكان على هذا تقيض الزمان ، وهما معاً يؤلفان جدلية هذا الوجود . وهذه نتيجة ذات أثر بالغ ، فانظر إلى المكان تجده انتشاراً وامتداداً ، وانظر إلى الكون تجده طياً وتناقصاً ، وهما متضادان مبنى ومعنى ، متضادان في بنائها الحرفي ، ومتضادان في معنيهما ، و (م ك ن) ضد (ك م ن) لفظاً ومعنى .

والمكان مماثل للاتساع ، أي مماثل للفظ (وسع) والزمان من جنس الساعات فهو مماثل للفظ (سوع) ، و (وسع) تعني الاتساع والامتداد ، و (سوع) تعني تحديد الزمن وتقييده ، وهما ضدان مبنى ومعنى ، والزمان يكبر كلما ضاق المكان ، فسا أطول زمان السجين .. والزمان يقصر كلما اتسع المكان .. وكل منهما يزيد في الآخر أو ينقص منه . فإذا اتسع المكان إلى أقصاه كاد الزمان يختفي في حيز المكان ، وإذا تبادى الزمان إلى أقصاه كاد المكان يختفي في ضمير الزمان ، ولكن منطق الحرف العربي يرى أننا مصروفون عن السرعة التي لا تنتهى ، وإليك الدليل من اللفظ ذاته : إذا كان الزمن عدماً في حال وجود المكان وجوداً كاملاً فمعنى ذلك أنه لم يبق من وجود للزمان ، وقد استتر في ضمير المكان فصار عدماً أو كالعدم .

ولو نظرنا إلى لفظ (عدم) وضده (دعم) لوجدنا الوجود دعماً في مقابل العدم ، وحين يبدأ العدم سيره من العين إلى الدال فاليم فإنه في الوقت نفسه لا ينتهي من آخر حرف منه حتى يكون الحرف الأول من ضده قد بدأ ، بل إن الأمر أبعد من ذلك ، فإن زوال أي حرف من (دعم) يعني قيام حرف من (م دعم)^(١) ، وبقدر ما تسرع في أحدهما تعمل على

(١) المعد في أصله يعني جذب الشيء وشده ، والدعم يعني دفعه بما يدعمه ويثبتته ، فدعم الشيء عنك بما يثبتته ضد معدته إليك تجذبه ... والدع إبعاد الشيء عنك ، والعد احتواؤك له بإعدادته ، والتضاد بينها واضح ، ولعلك حين تبالع في عد الشيء واحتوائه كأنك تمضي به إلى التجمع الذي تشع به (الميم) المتضامة في تجمع .

الإسراع في إيجاد الآخر . والعدم حين يتخذ مساره على دربه يبدأ بصنع الوجود في كل خطوة يخطوها كبرت أم صغرت ، فما أن يتم مسيرته حتى يكون الوجود قد استكمل وجوده . والوجود كذلك حين يأخذ مجراه في طريق سيره يصنع العدم في كل خطوة يخطوها ، فإذا استكمل مسيرته أصبح العدم قائماً .. وهكذا فالوجود وليد العدم ، والعدم وليد الوجود ، ولا فناء لجزء من أحدهما مهما صغر إلا ويوجد جزء مماثل له من الآخر ، وكلما تبادى العدم تبادى الوجود ، وكلما تبادى الوجود تبادى العدم ، وكلما أسرع هذا أسرع ذاك مع رباط لا ينفك أبداً ، إن الوجودية^(١) تتضح بصورة جلية في جدلية هذا الحرف العربي .. لأن العبرة كل العبرة في معرفة العدم والوجود ووظيفتهما ، ولا يمكن الوصول إلى هذه المعرفة إلا بمنطق لا يقبل الشك ، وأصدق منطق أو أصدق لسان هو لسان الشيء ذاته حين يفصح عن نفسه بنفسه ، وحين يكون إفصاحه بعيداً عن كل هوى ، بريئاً من كل نزعة ، وإفصاح اللفظ عن ذلك بجدليته لا فرق بينه وبين أي كشف علمي في الفيزياء أو الكيمياء أو الذرة ، وإفصاح اللفظ إنطابق للطبيعة بلغة الإنسان . فحركة الوجود كشفت عن سرها حين ارتسمت في حروف الفطرة الأصلية وأعربت عن حركتها الجدلية إعراباً مماثلاً لحركة الوجود في الطبيعة ، وهذا التماثل بين الحركتين القائم على أن كل شيء في الطبيعة يحتوي ضده في ذاته وأن ألفاظ هذه اللغة يحتوي كل لفظ منها على ضده ، سيكون سبيلاً لوضع نظام للمعرفة جديد ...

« ولا يغرب عن البال أن أحد الضدين من كل شيء يَتَخفى ليظهر ضده ، ويخفى ضده ليظهر هو في تعاقب دائم دائماً وأبداً ، كما ستجده موضحاً عند شرح طلسم الفارابي حين تقف عليه فيما يأتي من هذا الكتاب .

وعلى هذا فالعدم هو وجود أحد الضدين تحت فلك الصيغة . والوجود هو ظهور أحد الضدين فوق هذا الفلك . ولهذا قلنا إن أحد هذين الزوجين يتبادى بقدر الآخر ، وباعتبار أن تمادي المستتر دفع للآخر إلى الظهور ؛ كانت حركته تحت الفلك حركة تقلص وانقباض ، وحركة الظاهر فوقه حركة اتساع وامتداد . والمتقلص موصول الرحم بالزمان والعدم ، والمتبادي موصول الرحم بالمكان والوجود ، وليس هناك من وجود مطلق ولا من عدم مطلق . فأنت حين تعايش (م زن) تبدو (زم ن) وكأنها غير موجودة ؛ أي أنك تعايش سعة المكان وبجوحة العيش فيبدو الزمان قصيراً وكالعدم مع أنه موجود . وحين تعايش سعة الزمان

(١) ليس المقصود بالوجودية المذهب الفلسفي المعروف وإنما المقصود انعكاس حركة الوجود في مرآة الصيغة العربية .

وأنت في ضيق ؛ يبدو المكان وكأنه غير موجود مع أنه موجود ، وحين عرّفوا النسبية تعريفاً يقرّبها من فهم الرجل العادي عرفوها بما هو قريب من هذا !!

وإذا كان المكان يؤلف مع الزمان جدلية واحدة وكان فناء كل جزء من أحدهما إحياء لمثله من الآخر ، وإذا كان المكان مدىّ وامتداداً والزمان طياً لهذا الامتداد فإنها موجودان في صورة كل لفظ من ألفاظ هذه اللغة ، ولتأخذ مثلاً على ذلك لفظ (ع ش ق) فحروف هذا اللفظ في مداها تصور المكان ، ولما كان المكان يتضمن الكون ، أي يتضمن ضده ، والكون هنا كما عرفت هو الزمان ؛ فإن لفظ (ع ش ق) حين يبدأ بالتحرك المكاني من العين يكون في اللحظة ذاتها قد أوجد العين من (ق ش ع) أي أنه يكون قد أوجد الزمان ، ولكنه في الحقيقة لم يوجد الزمان بل حوّله إلى مكان ، والمكان تحول إلى شيء ظاهر ، والظاهر لا يكون إلا شيئاً موجوداً في المكان ، ونحن لا نرى إلا الظاهر ، أما الزمان وأما المكان فلا نراها إلا مقيدتين فيما نراه من مظاهر وجودهما .

سمى المعري الزمان كوناً حين قال :

السدر أكون تمر سريعة ويكون آخرها نظير الأول

وإذا كان الزمن (كوناً) فإن ضده قائم فيه ، وحين نطبق جدلية الحرف العربي ، نجد أن ضد (ك ون) هو عكسها الكامن فيها وهو (و ك ن) على اعتبار أن اللغة ثنائية في أصلها وأن التضاد إنما هو في حقيقته بين الحرفين^(١) الأولين ، وهو هنا بين الكاف والواو ، أما النون فإنها شيء أضيف إلى طرفي المعادلة فهو يحدث إضافة واحدة على الطرفين ، ولا يغير من وجهة اللفظ . و (الكون) كما استعمله المعري : زمان ، وضده هو (الوكن) ، والوكن : مكان ، بدليل قول المعري أيضاً :

وكيف تنام الطير في (وكناتها) وقد نصبت للفرقدين الحبائل

وهما شيئان متضادان يقوم أحدهما بإعدام الآخر ، وينعدم الآخر بوجوده ، ولكن ليس هناك وجود كامل ولا إعدام كامل لأن الكاف حين تنعدم في (ك ون) توجد في الوقت نفسه في (و ك ن) ومثل ذلك الواو والنون . ولو نظرت إلى الحرفين الأولين وهما - كما يقال -

(١) إن الحرف الثالث ينشر ظلّاله على الحرفين الأولين ويلونها بلون جديد ومعنى طائر ، ولا يخرجها من وجهتها العامة .

بيت القصيد وجدت أنه حين تنتهي من لفظ تكون قد بدأت بضده ، وهكذا فكل انتهاء ابتداء ، وكل ابتداء انتهاء ، فلا نهاية ولا بداية ، إذ كل نهاية بداية ، وكل بداية نهاية ، والجدلية ماضيه على هذا تنسج برد الوجود من العدم ، وتنسج برد العدم من الوجود ، والعدم والوجود ليسا عدماً مطلقاً ولا وجوداً مطلقاً ؛ بل هما مقيدان بهذا الوجود القائم . وهذه الجدلية التي تمثل سنة هذا الوجود تجري على قدر لا يقبل التحويل والتبديل لأنه هو التحويل والتبديل . ويتمثل في كل كبير وصغير من وجودنا المائل . فكل شيء فيه يجري بقدره إلى قدره . فالمكان والزمان هما من جنس واحد ولكنهما متضادان . ولو رجعت إلى كل الأضداد وجدت أنها لا تتضاد إلا إذا كانت متجانسة ، أي لا تبدأ بالتضاد إلا حين يكون هذا التجانس قائماً مائلاً .

وهنا تقع مغالطات كثيرة لأن الواقع غير ذلك ، فالتضاد قائم بين الحار والبارد ولا تجانس بينهما ، والتضاد قائم بين المساواة وبين التفاضل ولا تجانس بينهما ، وهذا صحيح ، ولكنه نصف الحقيقة فقط ، وأسوأ شيء أن تقتصر على نصف الحقيقة وحدها إن يأتيك من يشكو فلاناً الذي قلع عينه ، فتأخذ بنصف الحقيقة حين لا تعرف أن هذا الشاكي قلع عيني المشكو .

إن التضاد بين الحار والبارد يبدأ من التجانس حين تكون حرارة الماء واحدة ، ويكبر التناقض كلما ازداد التسخين حتى يزول التجانس .

والمساواة تبدأ من التفاضل بتزايد الناقص حتى يبلغ حد المساواة مع الزائد ، وأن يبدأ الزائد بالتناقض حتى يبلغ حد المساواة مع الناقص . وحركة الجدل حركة محدودة لا تقفز من قمة الحرارة إلى قمة البرودة ، ولا من قمة التفاضل إلى صعيد المساواة ، ومراحل التاريخ شاهدة على ذلك . والقفزات ليست في تجاوز المراحل المحدودة وإنما هي في الاستعارة ، فقد تستعار حضارة ما ، أو حالة من التطور متقدمة فيحسب المستعير أنه تخطى المرحلة ، وقفز قفزة تجاوز فيها مسيرة الجدل المحدودة ، ومن يقف عند هذه النظرة المغلوطة يكن كالطفل يحسب أن أباه قادر على أن يأتيه بكل شيء . بمعنى أنه مستطيع أن يتجاوز مراحل الجدل التي يحتاجها الوجود ليصبح موجوداً .. فهل اختصر الرجل المراحل وقال للشيء : كن ... فكان ...

مرأحدهم على عامل في حديقة عامة مترامية الأطراف ، وقد تغطت أرضها بأوراق الخريف والعامل بهم يكنسها . فقال له المار : متى سيتم جمع هذه الكمية الكبيرة من الأوراق في هذه الحديقة الواسعة ، فقال له العامل : سأقول لها : تجمعي فتتجمع .. ثم بدأ يكنس

ويقول : تجمعت ، وليست المسألة إلا مسألة وقت فقط .. هذا العامل وعى الجدلية في عمليته هذه وعياً صحيحاً ، وذلك المار به حار كيف يستطيع هذا العامل أن يتجاوز حركة الجدل بقوله : تجمعي فتتجمع .. وحين جاء الرد من العامل رداً استوعب جدلية الكنس استيعاباً كاملاً ، أبرز هذا الفهم في صدر مجلة ذائعة الصيت واسعة الانتشار .

وكم يخطئ الذين يحسبون أنهم تخطوا المراحل حين يستعيرون الخطوات الجاهزة : إن هؤلاء يختصرون مراحل صنع الطعام حين يأكلون في المطاعم وهم يعلمون أن المراحل لم تختصر وما نسوا أو تناسوا الطهارة من وراء تلك المطاعم .

ومن هنا يأتي خطر التطور المستعار وتظهر علامات سوء الهضم على المستعير لذا كان لا بد من الوقوف على دقائق المراحل المستعارة دقيقة دقيقة لئلا تستوعبنا جدلية الوجود قبل أن نستوعبها .

والقول إن أمة ما صنعت في كذا من الزمن مالم تصنعه أمة أخرى في أضعافه قائم على استعارة أسلوب لأسلوب وليس على اختصار المراحل . فحضارة اليوم تصلها بالفأس الحجرية الأولى في يد الرجل الأول صلة الرحم والقربى ، ولولم يهتد ذلك الإنسان الأول إلى فأسه هذه إلا بعد ألف سنة من اهتدائه إليها لتأخر وصول الحضارة إلينا عما هو عليه الآن ألف عام . وإذا كانت الجدلية تختصر فاختصارها يعود إلى كشف مسارها واختيار مسار جديد لها ، وتلك هي مهمة الفكر الذي يكشف عن التناقض ليساعد على وضع حركة الجدل في مسارها الصحيح وليس لاختصار الجدل بل للخروج من سلطان الجدلية إلى التسلط عليها وتسخيرها ، وما أبعد الفرق بين من يسخر الجدل ويحكمه وبين من يسخره الجدل ويتحكم به ، ولكن يبقى التعاقب بين المراحل على تسلسله ، ودليل ذلك : إن الانتقال من (ك و ن) إلى (و ك ن) أي من الزمان إلى المكان ، انتقال متسلسل يقوم على كمن واختفاء كل لحظة من الزمان مقابل بروز وظهور لحظة مماثلة لها أو جزء مماثل لها من المكان .

والمكان والزمان موجودان في كل جزء من أجزاء وجودنا ، وهما موجودان بحكم ذلك في كل لفظ من ألفاظ هذا الحرف العربي ، فهما في كل مادة بمثابة مضاد المادة من المادة ، أو هما الصيغة التي يأخذ فيها الوجود - على حد تعبير كانت - لون وشكل وجوده ، هما جدلية قائمة في الوجود من وراء الوجود ، ومالم تعرف هذه الجدلية في إطار تناقض الزمان والمكان فإن الأمور بمعزل عن هذا التناقض لا يمكن فهمها بوضوح كاف ، وأسباب الخلط بين الزمان

والمكان ، تعود لأسباب الخلط بين المراحل ، فلو أخذنا لفظ (رفع) من الارتفاع والعلو ونظرنا إلى ضده الكامن فيه وهو (عفر) من العفر وهو الالتصاق بالتراب ، ونظرنا إلى اللحظة التي نرفع فيها الشيء عن التراب مقدار ذرة واحدة فإن هذا التراب المرفوع رفعا يكاد لا يكون رفعا غير أنه يطلق عليه اسم المرفوع لأنه ارتفع ، بينما ذلك الجزء الذي لم يرفع بقي معفرا بالتراب أي لاصقا به ، ولو نظرنا بالنظر بل وبما هو أقوى من النظر العادي مرات لما استطعنا أن نميز بين ما هو مرتفع وما هو لاصق ، ولو أردنا أن نعبر عن حالة الرفع وحالة اللصوق بألفاظ لعبنا عن الحالتين بألفاظ واحدة ، فيحسب من لا ينظر إلى أن ضد كل شيء قائم فيه . إن هذه الضدية تبدو متماثلة إلى أن يكبر هذا التزايد ويظهر التناقض واضحا وعندها يحسب من ينظر إلى المرفوع واللاصق في حالتها هذه أنها شيء واحد ، فلا يصفها وصفا واحدا وذلك هو السبب الذي جعل كثيرا من معاني الضد ومجازاته تصدق على معاني ضده ومجازاته وينوب بعضها عن بعض ، يحدث هذا في الواقع المنظور ، ولو نظرت في لسان العرب ، أوتاج العروس أو أي كتاب من كتب اللغة لوجدت أن السبب في استعمال اللفظ للشيء وضده جاء من هذه الناحية ، حين تكون مراحل اللفظين متشابهة كما هو الحال في (رفع) و (عفر) حين لا يكون البعد بينهما مميزا^(١) .

فاللفظ الواحد هنا كما رأيت لم يستعمل للشيء وضده ، إذ يظل الرفع رفعا والعفر عفرا . وتقارب صور الزمان من صور المكان في لغة القوم سببه قيام الزمان في ضمير المكان ، وكونه فيه ، وإذا كان المكان يتجلى في الموجودات من حيث أنه صيغة لظهورها فإن الزمان من وراء هذه الصيغة هو الذي يدفع الأشياء إلى الوجود بدفعه المكان إلى الظهور ، ولهذا كان كل لفظ صورة للمكان ، كما أن ضده الكامن فيه صورة للزمان . فلفظ (رفع) باعتبار ظاهره مكان ، وباعتبار ضده الكامن فيه وهو (عفر) زمان ، وعلى هذا فكل لفظ مكان في ذاته وزمان لما هو كامن فيه^(٢) ، فهو على هذا مكان من وجه ، وزمان من وجه آخر ، ولكن الزمان هو الوجه الكامن دائما ، وحين يظهر يصبح مكانا .

(١) وهل هناك قرب يعد في تلاحه ودخول بعضه في بعض كما هو في صيغتي (عفر - رفع) حيث ينتهي التعفر بالراء ويبدأ الارتفاع بالراء نفسها ، وما السبيل إلى تمييز كل منها من الآخر قبل أن يبلغ الرفع عتبة الإحساس به .

(٢) ينتهي عبد الرحمن بدوي في كتابه دراسات في الفلسفة الوجودية - ص ٦٣ - إلى حقيقتين رئيسيتين : الأولى : إن كل موجود لابد متزمن بالزمان ، وذلك هي مانعية تاريخية الوجود . الثانية : إن كل أن من أنات الزمان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص ، فالزمانية إذن كيفية ، وهاتان الحقيقتان معا هما مانعبر عنه بقولنا : إن الوجود ذو كيفية تاريخية .

وعلى هذا فكان الزمان يعمل على إيجاد التعاقب في المكان ، وكان المكان يعمل على إيجاد التعاقب في الزمان أيضا . وهذا التعاقب في حد ذاته هو (كيف) وهذا ما يجعل الزمان كماً في ذاته وكيفاً للمكان . والمكان كماً في ذاته وكيفاً للزمان ؛ فكل منهما (كم) و (كيف) بأن واحد ، الزمان (كم) في ذاته و (كيف) لغيره ، والمكان (كم) في ذاته و (كيف) لغيره .

والتمييز أولاً وآخره يأتي من كيف ، أما الكم المتماثل فلا يتميز منه شيء من شيء .. والتكيف هو السبيل إلى إدراك الشيء ، لذا كان الزمان لا يدرك معزولاً عن المكان ، والمكان لا يدرك معزولاً عن الزمان ، ولو رجعنا إلى (الرفع) وأردنا أن نكون عنه مفهوماً واضحاً وكانت كل الأشياء مرفوعة ، فإنه يستحيل علينا أن ندرك معنى الرفع . كما إننا لو رجعنا إلى العفر ولم يكن هناك في الوجود إلا العفر لاستحال علينا إدراكه ، ولا يدرك أحدهما بوضوح إلا بوجود ضده الآخر الذي يقوم فيه .

لنرجع إلى لفظ (عشق) فالعشق اتصال ، كما أن لفظ القشع المأخوذ من (قشع) انفصال ، فلو كان لا وجود إلا للعشق وحده فإننا نكون أمام حالة يستحيل إدراكها وتمييزها ، لأنها حالة غير متكيفة ، وتكيفها غير موجود فيها ، بل هو آتٍ لها من غيرها ، من ضدها الكامن فيها ، من القشع ، فلا تعرف الأمور إلا بعد زوالها ، وهذا المعنى الدقيق جاء في شعر الخماسة :

تبين أعقاب الأمور إذا مضت وتقبل أشباها عليك صدورها^(١)

وفي شعره الآخر :

لو أن صدور الأمر يبدون للفتى كأعقابيه لم تلفه يتنم
فالأمور تقبل عليك متشابهة ، كالمراحل التاريخية تماماً ، ولكنها تتوضح بعد أن تمر . وحين تنظر إلى أن كل شيء يتضمن ضده ، فكل شيء على هذا (كم) و (كيف) معا ، وتلك هي الجدلية التي تلاحقنا في كل شيء ، وتلفنا في ضباب غمرتها أو بنور وضوحها . فلا يتضح ويتميز العشق إلا بالقشع ، ولا القشع إلا بالعشق ، فلا تعرف حال الوصل إلا بالهجر والعكس بالعكس .

(١) ديوان الخماسة لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي .

يقل استحسان الناس اليوم لما بين أيديهم من نعاء لوجودها ، وليتهم يعرفونها قبل زوالها ، (ليت) هذه كأختها في :

ألا ليت الشباب يعود يوما فأخبره بما فعل المشيب
ولكن :

هل يعي أيلول أنعام الربيع وعلى أذنيه أوراق الخريف
إن التكيف يأتي من الأضداد ، ولولا الأضداد لما كان هناك تكيف ...

والذي ينام في مكان حرارته مساوية لحرارة الجسم (٣٧ درجة مئوية) لا يتكيف باللحاف ، وليس بحاجة إلى غطاء ، ويتكيف من تتضاد حرارة جسمه مع حرارة الجو المحيط به . والمجتمع الذي لا يضاده مجتمع آخر يعيش عيشة (الكم) ولا يتكيف .. وكلما اشتد التضاد اشتدت الحاجة إلى التكيف . والقائل : « إن الجحيم هم الآخرون » يريد الخروج من التكيف المفروض لولا أن الآخرين جحيم ونعيم معا :

أنت النعيم لقلبي والجحيم لـه فما أمرك في قلبي وأحلاك
وتلك هي واقعية الجدل . وكل شيء يمر ويحلو كالوجود من حوله . ووصف الشاعر أحلى الهوى فقال :

وأحلى الهوى ما شك في الوصل ربه وفي الهجر فهو الدهر يرجو ويتقي
وذلك لأنه مع الضدين دائما ؛ الشك في الوصل وفي الهجر دائما وأبدا .

ولو أردنا أن تبين مكان (الكيف) في الاشتداد ، لكان علينا أن نقارن بين (شد) و (دش) فالشد اتجاه إلى التكتف والدش اتجاه إلى التفرق ، وقد جاء^(١) :

الشد : العقد القوي ، شددت الشيء : قويت عقده .. ﴿ وشددنا أسرم ﴾ [الإنسان : ٢٨ / ٧٦] ، ﴿ فشدوا الوثاق ﴾ [محمد : ٤٧ / ٤] . الشد : العدو ، ويجوز أن يكون شد حزامه للعدو كما يقال ألقى ثيابه إذا طرحها للعدو وأن يكون من قولهم (اشتدت الريح) ؛ وكله مجاز ، وأقربها إلى معنى الصيغة هو : العقد القوي . والشد : ارتفاع النار . والشد : التقوية . والشد : الإيثاق . واشتد : عدا . والمشادة : التشدد . والمشادة : المغالبة .

(١) القاموس المحيط ، مادة (شد) .

والمتشدد : البخيل . وبلغ أشده : أي قوته . والشديد : الشجاع . والشديد : البخيل .
والشديد : الأسد .

وجاء^(١) : الدش : السير . الدش : كثرة الكلام . والدش : اتخاذ الدشيشة وهو حسو
يتخذ من برمرضوض .

ومن مقارنة الشد بالدش يتضح أن الشد اتجاء للتكاتف والتجمع ، وأن الدش اتجاء
للتدد والتفرق ، فالسير افتراق عن مكان إلى آخر ، والبر المرضوض إذا رضى ودش بالحجر
تفرق وانتشر ، وصورة البر حين يتفرق من ضربه بالحجر كصورة المبتعدين عن أمكنتهم ،
وكان الشد من التعقد والاجتماع ، وكان الدش من التفرق والانتشار . وقد جاء الشد للعدو
لأنهم جعلوا استجماع ما يعين على العدو عدواً ؛ كالذي يشد حزامه أو يطرح ثيابه ويتهيأ
للعُدو . هذا وجميع ما جاء من منقولات (شد) و (دش) يرجع إلى هذين المعنيين بمجاز
يقرب أو يبعد ، لأن طبيعة سير الحركة في (شد) تؤذن بالتعقد الناشئ عن خروجها من
شين التفشي إلى الدال المشتدة ، وتلك هي صورة شد العقدة ، حيث يسير الشد من التراخي
إلى الانعقاد بالشد . والأمراً على عكس ذلك في (دش) فالحركة تخرج من اشتداد الدال
- وهي حرف شديد مجهور مقلقل - إلى التفشي في تفرق بالشين المتفشية المهموسة المنسابة .

وكل من (الشد) و (الدش) كم في ذاته ، وكيف لصدّه القائم فيه . وجميع ألفاظ
العربية (كم) في ذاتها ، و (كيف) لأضدادها القائمة فيها . وهذا يشير إلى أن كل حركة هي
(كم) من وجه ، و (كيف) من وجه آخر . ولولا أن يكون كيف كل حركة قائماً في كمها ؛
لما تقدمت الحضارة خطوة واحدة . وحين تكون أي حركة (كاً) لا كيف فيه فإنها حركة غير
متميزة . وقيام ضد كل شيء في ذاته ، يعلن أن كل شيء في هذا الوجود قد صدر عن موجد
وكيف قائم في ذاته . وبحكم الحركة الدائبة المتعاقبة ، بين باطن كل شيء وظاهره ، فإن كل
(كم) صائر إلى كيف ، وكل (كيف) صائر إلى كم ، وفي أقل جزء من الوقت بحكم تلك
السرعة العجيبة القائمة في صميم الشيء - أي شيء . ووظيفة الفكر تتمثل في وعي الكم والكيف
القائمين في كل حركة ، ليكن تسخيرها تسخيراً إنسانياً وإلا كان الشيء في خسر .

إن كل حركة في ذاتها (كم) وهي كيف لسابقتها وعلى هذا فكل من (شد) و (دش)

(١) القاموس المحيط ، مادة (دش) .

كم في ذاتها وكيف لضدها القائم فيها لأن كلاً منها مميزة للأخرى ومتميزة بها وذلك هو الكيف .
وحركة (ش د) قائمة على حركة (د ش) فإذا انطوت كل من (د ش) و (ش د) على ذاتيهما ولم تحرك كل منهما الأخرى فقد زال الكم والكيف معاً بل وزال الوجود من أساسه .

وصورة الزمان والمكان قائمة في اللفظ الذي يحوي ضده في داخله ، وتعريف كل من الضدين قائم على الآخر ، والكيف آتٍ من هذا التعريف .

انظر في (رسب) و (سرب) تجد الرسوب استقراراً على حال بعينها والتسرب تحولا من حال إلى حال ، وليس أفضل لتعريف الرسوب المستقر على حال بعينها من القول : إنه ضد التسرب المتحول من حال إلى حال . ولو نظرت في (سري) و (رسا) لوجدت ما يسري من مكان إلى آخر ضد ما يرسو ويستقر ، وأفضل تعريف للرسو والسري أن تقول : إن أحدهما ضد الآخر ؛ لأن كيف كل حركة في ضدها ، والتكيف قائم على ملاحظة ما بين الأشياء من تضاد .

لتعريف الشيء طريقان :

أن تعرفه بضده كأن تقول : إن العقل ضد اللقع ، أو أن تعرفه بمستعملاته التي هي جماع أوصافه ؛ أما تعريفه بضده فيحول دونه أن ضده بحاجة إلى تعريف ، فكأنك عرفت بهما يحتاج إلى تعريف ووقعت بالدور الباطل الذي نفى القدامى والمحدثون أيديهم منه ..

ولو رحت تعرفه بمستعملاته لطلبت المحال - لأن مستعملاته غير متناهية ولا يمكن أن تحيط بها أحد - ووقعت في التسلسل الذي لا يأتي بشيء .

والتعريف في هذه اللغة يأتي عن طريق تفاعل الكائن الحي مع الوجود من حوله ممارسة وعملا ، حركة وصوتا^(١) رأيناها بين أيدينا ألفاظ ذات دلالة ، وتنتقل هذه الألفاظ بدلالاتها من الكبار إلى الصغار عن طريق الصوت والحركة . يشير الشخص إلى شيء ويحدث صوتا ، ليدل على أن هذا الصوت هو رمز لما يشير إليه ، وتنفصل بعد ذلك الإشارة عن

(١) يقال حركة وصوت للإيضاح وإلا فالحركة والصوت شيء واحد متحرك ..

الصوت كما ينفصل الصوت عن الشيء المشار إليه ، وتبقى الرموز وحدها في صورة ألفاظ هي اللغة وطريقة تعليم اللغة تقوم على هذا ؛ تنطق بالرمز وتشير إلى الشيء المرموز في واقعه الحي ، وتعريف (العقل) على هذه الطريقة يتم من خلال ارتباط الصوت (الحركة) بالشيء المشار إليه .. وقد دلت ارتباطات الأصوات بالأمور في هذه اللغة أن (العقل) تثبيت واستقرار ، وأن (اللق) ملح وإسراع ؛ ويكفي أن تقتصر من مستعملات اللفظين على أن ما عقله من كلامك هو ما تثبت منه ويستقر عندك ، وما تلتق به من كلامك هو الذي لا شيء عندك من ورائه^(١) .

وإذا كان اللفظ في تجريده يؤول إلى وجهة ، أي مجرد سهم يشير إلى الاتجاه ، وهو سهم قائم في الحس ؛ فإن الإحساس بهذه الإشارة يتضمن الإحساس بضدها ، فالإشارة بالسهم إلى الاتجاه تنهى في الوقت نفسه عن السير ضده ، ومعنى () قائم حتماً في () وكل إشارة تتضمن ضدها ، وهذه الإشارة قائمة في حس القوم وعليها قامت لغتهم ، وتعريف هذه الإشارة بضدها القائم فيها حساً هو كل ما يمكن عمله من أجل تعريفها ، وإذا نظرنا إلى هذا الاتجاه القائم في الحس والذي هو أصل هذا الوجود اللغوي الذي بين أيدينا نجده أشد الأشياء وضوحاً وأشدّها غموضاً ؛ فهذا الاتجاه فردي قائم في كل فرد ، وجماعي يشمل الوجود كله ، وهذا الاتجاه قائم على مقارنة ما وضع بما غرض ، أي على مقارنة الضد بضده ، وهي مقارنة سهلة كل السهولة . وعسيرة كل العسر ، فهي سهلة لأن ضد كل شيء قائم فيه ، فالشيء يقارن بنفسه . وهي عسيرة كل العسر ؛ فالإنسان اليوم يعلم عن النجوم أكثر مما يعلمه عن نفسه التي بين جنبيه .. والبحث عن العقل في المعقول أولى من البحث عن المعقول في العقل ، ومعقول الإنسان ليس شيئاً جاهزاً قائماً ، فهو ثمرة لما يثبته ويعيه ، فالوجود قبل أن تقوم بأي عمل هو (لق) ونحن الذين ننقله من هذا (اللق) إلى التعقيل .. وعقلنا هو هذا الشيء الذين نقلناه فهو يزيد بزيادته ، وينقص بنقصه .. والوجود كله (لق) ما لم أعقله أنا بمفردي ، ولو عقله ووعاه الناس كلهم ، فإنه يظل (لق) لا أعقل منه شيئاً .

ولهذا كانت عملية (العقل) فردية وذاتية وكان لكل فرد عقله الخاص به يضيق ويتسع على قدر ما ينقل من اللق إلى العقل .. وإذا كان كل شيء عند خطوتنا الأولى (لق) فأول خطوات التعقيل قائمة في ذلك الاتجاه القائم فينا حساً ..

(١) لسان العرب مادتا (عقل) و (لق) .

فبداية الإحساس قائمة فينا ، وما نحسه من الوجود واقع خارج هذه البداية ، نقول خارجها ولو كان فينا .. فهناك حس وهناك محسوس ، والمحسوس بالنسبة إلى الحس خارجي .. لذلك كان العقل داخلياً ، وكانت الرغبات خارجية ؛ ونحن نقول داخلية وخارجية لا نخرج عن القول إن (ع ق ل) و (ل ق ع) يجريان في جدلية واحدة ، وإن كلا جانبيها يؤثر في الآخر لأنه كيف له ، فالعقل يجد كيفه في هذا الوجود من حوله ، والوجود يجد كيفه في العقل أيضاً ، ولولا تبادل الكيف بينهما لكان مجرد الانتقال من (كم) إلى (كم) لا يعني شيئاً ..

وبرجسون^(١) حين يرى أن : « الصورة ليست إلا تعبيراً رمزياً ، وليست إلا إحياء لما لا يمكن التعبير عنه . ومن هنا يمكن القول إن الصور ليست عرضية ، وإنما هي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالرؤية . نعم إن الصور عندما نصبها في القالب العضوي قد تبدو وكأن في إمكانها أن تنفرد بذاتها . ولكن هذا ليس بصحيح ، وإنما الصحيح هو أن القالب اللغوي ليس له معنى إلا من خلال تلك العملية الفلسفية الأصلية ؛ أعني الرؤية » .

وجواب الحرف العربي على رأي برجسون هذا أن القالب اللغوي له دلالة عامة تصدق على دلالة فردية ، فمن جهة دلالتها العامة تعتبر منفردة بذاتها ، ومن جهة دلالتها الفردية تعتبر خاضعة لرؤية الفرد ذاته ، فهي دلالة فردية وعامة في وقت واحد معاً . وكل ألفاظ العربية على هذا . وبرجسون حين لم يأبه للدلالة العامة فهو مخلص لمذهبه ، فالدلالة العامة (كم) في ذاتها ، و (كيف) في هذه الدلالة الخاصة بكل فرد .. وهو فيلسوف (كيف) وإن كانت رؤية الديمومة ركيزته الأولى^(٢) .

وبرجسون^(٣) يخلص من ذلك إلى أن اللغة بوضعها الراهن لا تصلح للتعبير عن المعطيات المباشرة للرؤية . ولذا فهو يريد أن يخضع اللغة الراهنة لتعديلات عميقة شاملة ، يكفل لها أن تؤدي الوظيفة التي من أجلها وجدت ؛ ذلك أن اللغة ينبغي أن تكون في حالة تهرب باستمرار حتى لا تقنع كشوف الرؤية ، أي أن تكون من السيولة والمرونة والحركة ما يجعلها قادرة على أن تتابع الرؤية في سيولتها وحركتها المستمرة فيكون من شأن اختيار الألفاظ

(١) المذهب في فلسفة برجسون للدكتور مراد وهبة ، ص ٦٢ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٧٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٦ .

توليد الشعور بعالم حي يتحقق عن الصورة الحيوية ، وأن تصدر عن هذه الألفاظ صور ليست كاملة الرسم .

هناك في الحرف العربي معنى أصل يقوم على استعمالات لانهاية لها ، وكل استعمال من هذه الاستعمالات صورة غير كاملة الرسم لهذا المعنى الأصل ، ولو كانت كذلك لكانت هي الصورة الأولى والأخيرة ، ولما أمكن قيام هذا البحر من الاستعمالات اللامتناهية عليه ، تلك هي حال اللغة العربية ، ولعل انقطاع الفرنسية عن أصولها الأولى جعل برجسون يرى فيها مارآه . والعربية في كل استعمالاتها الأصلية تصل الأصل بفروعه ، والفروع اللامتناهية بأصلها ، وكأنها جسم واحد حي إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء باستجابات مناسبة .

واللغة في كل استعمال من استعمالاتها قاصرة عن استيعاب المعنى الأصل ومستوعبة له في الوقت نفسه ، فهي قاصرة لأن المعنى الأصل يستوعب استعمالات لانهاية لها ، وهي مستوعبة له لأنها تتصل به وتتضمنه على صور ما ... ويمكن القول : إن كل استعمال في تهرب دائم من إعطاء الصورة الكاملة ، لأنه دائماً وأبداً يعطي صوراً غير كاملة الرسم . وبرجسون على حق حين يريد من اللغة ذلك . وطابع اللغة تكاملي في الفروع ، تام في الأصل ، ويمكن أن يقال عن اللغة بأنها تجري لتحقيق (تمام التكامل) و (تكامل التتام) ، مفصحة بسيرها هذا عن حركتها الجدلية .

ودلالاتها القائمة بذاتها يمكن تلخيصها بالمؤشر (—) الذي يتضمن المؤشر المضاد (—) تلك هي دلالاتها ، وهي دلالة تتسع لكل دلالة وتضييق عن أية دلالة ، فواعجباً من الضيق الواسع الذي يضيّق عن أي شيء ويسع كل شيء فستعملات أي لفظ تضيّق عن استيعاب طبيعة سير الحركة فيه ، وطبيعة سير الحركة هذه تسع ما لانهاية له من صور الاستعمال ، والسعة في الصيغة من صفة العموم القائمة فيها ، وأما ضيقها فإن كل دلالة رمز تحمل مشاعر من يرمز بها ولا تسع إلا مشاعره نفسها ، أما مشاعر الآخرين على سعتها فضيقة بهذا الرمز لأنه يسع ما لا حد له من المشاعر ؛ ولذا يحاول برجسون اعتقاداً على هذه النقطة أن يجعل من الميتافزيقاً علماً .

والحق أن اللغة حين تحمل هذه المشاعر الفردية التي لا نستطيع أن نكررها كما تكرر آلة التسجيل ، لا تمكننا من الخروج من هذه الفرديات الخاصة إلى الفردية الجامعة . وإذا كان

الأمر كذلك فالفردية ثابتة من جهة ومتحولة متبدلة من جهة أخرى ، فهي ثابتة بما لها من شعور خاص ، وهي متحولة بما تشترك به مع مشاعر الآخرين . فهي ضرورة وحرية بأن واحد ..

إن اللغة في حد ذاتها ضرورة لا حرية فيها ، ونحن الذين نخرجها من نطاق الضرورة إلى مجال الحرية . وإذا تحررت في أيامها الأولى على يد أعلامها الذين عاشوا لها فعاشت لهم فإن هذا الإرث الكبير الذي انتهى إلينا ليس لنا منه قلامة ظفر إلا بمقدار ما نحرر منه نحن ..

إن اللغة كأى موجود آخر يبقى في حالة الضرورة بالنسبة لكل من لم يحرره بعمله حتى يحرره . والذي يقول : إن اللغة قد تحررت ، فقوله صحيح ولكنه كمن يقول : كان أبي . وإذا قال : إن المحرر بين أيديكم فيما ترونه من آثار ، فقوله صحيح :

كالعيس في البيداء يقتلها الظما والماء فوق ظهورها محمول
وإذا كانت اللغة^(١) - كما يرى أصحاب المذهب الوضعي المنطقي - تتجه إلى أن القضايا الميتافيزيقية باطلة ومستحيلة بحكم قواعد التحليل المنطقي للغة التي تؤكد أن هذه القضايا لا تصور شيئاً واقعاً ، بمعنى أنه ليس في إمكان الإنسان أن يعرف كيف يمكن أن يحققها إذا أراد ، وعلى ذلك فاستحالة الميتافيزيقا هي استحالة منطقية .

ولو رجعنا إلى لفظ (العدم) ذاته في اللغة العربية لما وجدناه يعني عدم وجود الشيء ، بالكلية فالمعدوم موجود في صورة تجعله وكأنه لا وجود له ، وهم يقولون عن كل شيء غير صالح : معدوم ، وهم يقولون عن الذي لا يعلمونه أنه غير موجود ، ولا يريدون من ذلك أنه معدوم ، بل غير معلوم ؛ قال الشماخ :

أنا الجحاشي شماخ وليس أبي بنخسة لدعي غير موجود^(٢)
وفسروا (غير موجود) بغير معلوم . وغير الموجود هو المعدوم ، والمعدوم هو غير المعلوم ، فالمعدوم إذن موجود على صورة ما .

وفي هذا ما يدل على أن اللغة لا تتناول إلا ما هو موجود ، ولما كان بناء ألفاظها كبناء

(١) المرجع السابق ص ٦٦ .

(٢) أساس البلاغة للزحشي ، مادة (وجد) .

الوجود ذاته فإن اتخاذا الوجود طريقاً إلى ما وراءه من الميتافيزيقا لا سبيل إليه إلا إذا ظهر لنا من طبيعة سير الحركة في ظلال الوجود المتمثلة باللغات ما يدل على ما وراء هذا الوجود من شيء يكون هذا الوجود ظلًا له .

ولو نظرنا في كل ألفاظ هذه اللغة وجردناها من وجهتها التي تتلخص في إشارة (←) وضدها القائم فيها (→) لوجدنا أن صرف النظر عن هذه الإشارة ينقلنا إلى وجود آخر ، ولو نظرنا في لفظ (م ور) وضده القائم فيه (روم)^(١) لوجدنا المور يعني التردد ، والروم يعني الاتجاه للقصد . فهم يقولون : « هم روم له غير نوم عنه » أي يقصدونه لا يغفلون عنه ومار الشيء : إذا تردد في عرض ، والتردد في الشيء ضد الاتجاه له . والروم ضد المور ، واللفظان متضادان مبنى ومعنى ، وحين يعزل المور والروم عن وجهتيهما يصبح الرُّوم موراً ، والمور روماً . والألفاظ كلها حين تجرد من وجهتها فهذا شأنها ، فهل يروم الإنسان وهو لا يروم ؟ . وهل تمور الأشياء في غير اتجاه ولو كان متعددًا ؟ إن الجهة حين تزول تضعنا أمام كل جهة كذلك الذي يرى كلا من وجه وقفا مكان اسمه (هرشي) طريقاً له حين يقول :

خذا وجه هرشي أوقفهاها فإنما كلا جانبي هرشي لهنّ طريق

ولو نظرنا إلى واقع الحياة لوجدناه يجري من التردد إلى الاندفاع ، ومن الاندفاع إلى التردد ، فهو في حركة مستمرة متعاقبة بين المور والروم ، فما إن ينتهي المور حتى يبدأ الروم ، وبالعكس : فآخر لفظ (روم) أول (م ور) فاللفظ في حركة دائبة ، يبدأ قبل أن ينتهي ، وينتهي بعد أن يبدأ .

و حين يقول برجسون^(٢) : « فالمؤلف الذي يكتب رواية والشاعر الذي ينظم قصيدة ، والموسيقي الذي يؤلف لحناً ، كل أولئك يتثل في عقولهم تصور بسيط معنوي هو بالنسبة للمؤلف فكرة ، وبالنسبة للشاعر والموسيقي عاطفة ، والفكرة أو العاطفة تتجسد بعد ذلك في صور ، وهذه الصور تعود بدورها فتؤثر في الفكرة أو العاطفة ؛ إلا أن هذا التصور البسيط - ونعني به الرسم الحركي - يختفي عندما تقف الحركة في العملية الفكرية عند نقطة من نقاط المعرفة ، لذلك لم يكن في استطاع المذاهب السكونية المغلقة أن تدرك هذا الرسم الحركي .

(١) أساس البلاغة للزحشري ، مادنا (روم) و (م ور) .

(٢) المرجع السابق ص ٦٨ .

وقد رأيت كيف أن الحركة دائبة بين (مور) و (روم) تبدأ إحداها قبل أن تنتهي الأخرى وهكذا دواليك وذلك حين تكون اللغة - كهذه اللغة - ظللاً للوجود تتحرك بحركته الدائبة الدائمة دونما توقف ، فترسم له صورة صادقة كالأصل .

ويسأل سائل كيف تكون هذه الحركة ونحن حيال ألفاظ جامدة ؟ وكأنه ينسى أن هذه اللغة نسخة أصلية عن الوجود الحي ، والحركة في الرمز مثال عن المرموز .

ولو نظرت في لفظ (ح س ا) وضده الكامن فيه (س ح ا)^(١) لوجدت ما تحسوه من طعام أو شراب يعني ما تغترفه وتأخذه إليك ، وما تسحوه من طين عن وجه الأرض تزيله عنها ، واللفظان متضادان مبنى ومعنى .

ولفظ الحس من (ح س) يدل على مباشرة الحواس للشيء الذي تحسه الحواس ، أي تصيبه وتقع عليه كقولهم : كبדתه وفأدته إذا أصبت كبده وفؤاده . وكقولهم : حسشت أي علمت وفهمت . وكل ذلك يتجه إلى احتواء الشيء المحسوس بالحاسة . ويظهر ذلك بجلاء حين يتبادى اللفظ بالمد من (ح س) إلى (ح س ا) في صورة مَنْ يحس وحسواتٍ من ماء ؛ أي يأخذها بيده على عكس السخو ؛ الذي هو القشر والإزالة . وكأن الحواس تحتوي ما يرد إليها ، ثم ترد على ما أحتوته بالسخو الذي يتشمل بالأفعال التي تصدر عنا كإجابة على المؤثرات . وكل فعل هو فعل في ذاته ورد فعل لما يعقبه . وحين تتحرك (ح س) على فلکها فإنها تستدعي (س ح) كرد فعلٍ عليها لتكون (س ح) هذه فعلاً لـ (ح س) التي تعقبها وهكذا دائماً وأبداً .

والعقل الذي هو الإمساك والاستسك ؛ كعقل البعير بالعقال وعقل الدوا بالبطن . وكقولهم : عقلت المرأة شعرها ؛ أي كفتها . وقولهم : عقل لسانه ؛ أي كفه . ومنه قيل للحصن : معقل . واعتقل رجة بين ركبتيه وساقيه . والعقيلة من النساء والدر : التي تعقل وتحرس وتمنع . والعقل اصطكاك قوائم الخيل . وهذه الاستعمالات تشير إلى التثبيت والتكث والامتناع عن الاسترسال على غير روية وتبصر على عكس (اللقع) من (ل ق ع) الذي يتجه إلى الإسراع ورمي الشيء كاللقعة كهمة الذي يرمي بالكلام ولا شيء عنده وراء الكلام .

(١) لسان العرب ، مادتا (س ح ا) و (ح س ا) .

والإسراع والرمي بالكلام الذي لا شيء عند راميهِ إلا أنه رمى به ، هو عكس التعقل والتثبت والنظر في العواقب مبنى ومعنى .

وما جاء من المجازات التي تخرج على ذلك فردها إلى سعة المجاز ، وإلى التشابه بين حروف كل من الصيغتين ، واقتران كل منهما بالأخرى اقتراناً لا فراق بعده .

وإذا نظرت إلى الكُفْر من (كَ فَر) الذي يتجه إلى السُّر . وقد وُصِفَ الليل بالكافر لسُره الأشخاص ، والزَّراع لسُره البذر بالأرض ، وذلك على عكس الفكر من (ف ك ر) الذي يتجه إلى الكشف والتفتح لقولهم : التفكير جولان القوة المطرقة للعلم بحسب العقل ، لبحث الأمور والكشف عن حقيقتها . واللفظان زوجان ضدان مبنى ومعنى . وإذا انتقلنا من التضاد بين الحرفين الأولين في (ك ف ر) و (ف ك ر) على اعتبار أن الحرف الثالث كالكيَّة الواحدة التي تضاف إلى كل من طرفي المعادلة . فتجد أن التعاكس بين الحروف الثلاثة في (ف ك ر) و (رك ف) ، يشير إلى أن الشيء الذي (رك ف) قد جمد وثبت كقولهم : ارتكف الثلج ؛ إذا وقع على الأرض وثبت . وحال الركف في ثبوتها وجودها على حال بعينها ، عكسُ حال التفكير التي تتجه إلى الانطلاق في آفاق الوجود باحثاً عن الحقيقة .

وإذا نظرت إلى الفك من (فَك) يتجه إلى الانفتاح ، على عكس الكف من (ك ف) فإنه يتجه إلى الارتداد . واللفظان زوجان ضدان مبنى ومعنى .

وإذا نظرت إلى الكارف من (ك ر ف) في صورة الحمار الكارف وهو الذي يشم بول الأتان - وكل فحل يشم طروقته يكرف - وجدته عكس الفارك - من (ف ر ك) - الذي فترت شهوته الجنسية ، وتجافى عن النساء . وقد قيل أن امرأ القيس كان مُفركاً ؛ أي كان سريع الفتور والجفوة . والكارف الذي يشم بول طروقته عكس الفارك الذي فترت شهوته .

ولو نظرت إلى مجيء الفاء المتضامة آخر (ك ف) ، وأنتك لا تستطيع النطق بها إلا إذا ضُمَّت من شفتيك ، تبين لك أن الناطق بها متجة بحكم فطرته إلى أن يصور حال الارتداد في (ك ف) ، بصيغة تساوقها وتوافقها في الحركة . فكما يرتد الشيء في الواقع متراجعاً ، ترتد الشفتان في تضام حين تصويره وترمز إليه ، ليكون سير الحركة في الصوت الرامز موافقاً ومساوقاً لسير الحركة في مرموزه القائم شاخص الذي يرمز له ويدل عليه .

والأمر في (ف ك) على عكس ذلك . فالحركة تخرج من تضام انفاء لتمضي مناسبة

باحتكاك بالكاف المحتكة ، فتصور بذلك الخروج من التضام إلى الاحتكاك سيئر الحركة في مرموزها الذي ترمز له وتدل عليه في الواقع الشاخص المائل القائم .

ولو نظرت في الحس من (ح س) ، والحسو من (ح س ا) ، لوجدت الحركة تخرج من سعة الحاء الحلقية المظهرة ، لتحتك بالسین المهموسة المحتكة . فتصور بذلك حال الشعور والإحساس بالشيء ، وكيف ينطلق متوسعا ليحتك بالشيء الذي يحسه ويباشره بإحدى الحواس ليحسوه ؛ أي ليغترفه ويتناوله كما يحسو الشارب الماء بيده .

وكان الحسو منافذ للخارج على الداخل ، وكان السحو على عكسه ، فهو منافذ للداخل على الخارج . فالذي يحسو يأخذ الشيء إليه كالحواس التي تأخذ الوجود الخارجي إلى الداخل . والذي يسحو يقشر ؛ أي يزيل الشيء ليدفع به إلى الخارج ، كالحواس التي ترد إلى الخارج بسحوها ما استوردته منه ، ولكن على صورة أخرى . لأن كلاً من الحسو والسحو كم في ذاته وكيفية لزوجته المضاد له والقائم فيه . وإننا حين نعي الحركة التي يتعاقب فيها الكم والكيف في كل صيغة لفظية أصيلة ، وفي كل شيء صغراً أو كبيراً ؛ فإننا نستطيع أن نسخر الشيء لما نريد لأننا بوعينا لهذا التكيف يصبح الكم شيئاً آخر متميزاً بالكيف الذي ميّزه وأوضحه وجلاه .

وحركة السحو من (س ح ا) تخرج من احتكاكها بالسین المحتكة ، ذلك الاحتكاك الذي يصور حركة الشيء يصدر عن الذات ، ليمتد متسعاً بالحاء الحلقية المظهرة المناسبة في تقاد واتساع ، ليرود آفاق الوجود من حوله ثم ليرجع بما وقع إليه فيدخله من منافذ الحس إلى الداخل ، وليصدر ثانية إلى الخارج . والأمر على هذا دائماً وأبداً .

والفطرة لا تخرج على ذاتها أبداً ، فهي تصور ما تضام بحرف متضام ، وما آحتك بحرف محتك ، وما اتسع وتقادى بحرف اتسع وتقادى .

• وحين يخلص الناظر المتمكث من أثواب المجاز الواسعة إلى أن يتبين وجهة الحركة في الصيغة - أي صيغة - فإنه سيجد طبيعة سيئر الحركة في هذه الصيغة ، وفي أي صيغة أخرى من هذا الحرف ، مساوقة وموافقة لطبيعة سيئر الحركة في الشيء الذي ترمز له وتدل عليه في الواقع الشاخص المائل . وليس هذه من عمل الفطرة إلا كالكاء الذي تترأى فيه ظلال الشخوص منعكسة ، فإذا كان الماء يري هذه الشخوص في خيال ظلها على غير ما هي عليه ،

فإن الفطرة تصور الأشياء التي تتفعل بها على غير صورتها . وهذا غير ممكن لأن الفطرة لا تكذب نفسها .

وإن ما نجده من اختلاف بين حال سير الحركة في الصيغ اللفظية الأصلية ، وبين حال ما ترمز إليه ، فرده إلى سعة المجاز ، ونعود إلى لفظي العقل واللقع فنرى أنها يتعاقبان ؛ يبدأ اللُّقْعُ بالنظرة العجلى يلقيها عرضاً كما يقول المتنبي :

لَهْوَى الْعَيُونِ سَرِيرَةً لَا تَعْلَمُ عَرْضاً نَظَرْتُ وَخِلْتُ أَنِّي أَسْلَمُ
فَقَدْ بَدَأَ بِأَنْ نَظَرَ عَرْضاً ؛ فَإِذَا هُوَ أَمَامَ سَرِيرَةِ هَوَى الْعَيُونِ الَّتِي لَا تَعْلَمُ ، وَقَدْ اسْتَمَكَّتْ
وَتَوَثَّقَتْ بِالْعَقْلِ بَعْدَ اللَّقْعِ ، لِتَتَرَخَى بَعْدَ أَنْ تَتَعَقَلَ فِي اصْطِكَاكِ وَاشْتِدَادِ ، عَلَى حَدِّ قَوْلِ
الْمَعْرِيِّ :

عَجِبْتُ لِلْظُّلِيِّ بَانَتْ عَنْهُ صَاحِبَةٌ لَاقَتْ صُنُوفَ مَنَایَا لَا تَنَاقِیْهَا
فَارْتَوَاعَ یَوْمًا وَیَوْمًا ثُمَّ ثَالِثَةً وَمَالَ بَعْدَ إِلَى أُخْرَى یَوْأَخِیْهَا
مَا شَدَّ صَرَفَ زَمَانٍ عُرُوءَ لِأَذَى إِلَّا وَمَرَّ لِیَالِیْهِ یَرَاقِیْهَا
(والشد والتراخي في تعاقب لا يتوقف) .

وكأن هناك تضاداً بين (عقل) و (لقع) ، فإن هناك تشابهاً بحكم اقتران كل منهما بالأخرى ، وبحكم الحروف الواحدة أبضاً ، ونحن نعرف الوجود ب (اللقع) الذي لا ندري ما وراءه أولاً كالأحاساس الأولى ثم نعقل ما نلقع ولذا كان اللقع بالنسبة للعقل ظاهراً وكان العقل بالنسبة للقع باطناً ، وكأن العقل باطن يظهر ، وكأن اللقع ظاهر يختفي ، ويتعاقبان على هذا دائماً وأبداً . وهذه الحركة هي حركة الشيء في صميمه ؛ تلك الحركة التي لا نعرف منها إلا على قدر ما نتعمق ظاهرها إلى باطنها ، وعلى قدر التعمق يكون القرب من الحقيقة التي تقع في نهاية طريق لا نهاية لها إن صح التعبير .

وليس معنى الظاهر والباطن إلا أنها مرحلتان متعاقبتان . ونظرتنا إلى الوجود على أنه لقع نعقله وكفر نكشفه ؛ تصوره لنا وكأنه صادر عنا ووارد إلينا وعلى قدرنا في صدوره عنا ووروده إلينا .

وإذا كان الأمر على هذه الصورة من التحديد فإن تقسيات العقل عند برجسون لا تخرج عن هذا . والحدود بين المراحل في هذه الألفاظ متشابهة لا تظهر إلا بإشارة التضاد ، كالحدود

بين الملكات ، ولو رحت تفصل بين الحس والعقل أو بين اللقع والعقل بصورة حاسمة لوجدت الباب مغلقاً ، فإنك قبل أن تنتهي من (ل ق ع) تبدأ (ع ق ل) فآخر الأول وأول الآخر واحد ، والبعد والنهاية واحدة ، والفصل غير ممكن ولا سبيل إليه ، فهناك شيء من عقل لاقع ، ولقع عاقل ، ولا وجود لشيء مستقل بذاته منها . والفهم والحس والفكر أو العقل على غير هذه الصورة لا يأتي بطائل . فالكلية الجامعة بين الألفاظ تأبي الحدود التي لا تتميز إلا بعد بلوغ المرحلة درجة من الوضوح كافية . واللقع قائم في العقل على صورة ما ، كقيام العقل في اللقع ، فالحروف فيها واحدة ، وهما نسيج واحد ظاهره اللقع وباطنه العقل .

ولو نظرنا إلى لفظ (ب غ ر) لوجدناه يتجه في معناه إلى الاندفاع في امتداد شامل . فهم يقولون^(١) : « تفرقت الإبل وذهب القوم شجر بغير » أي متفرقين في كل وجه . كما يتجه لفظ (ر غ ب) إلى الحرص على الشيء والطمع فيه لوقت بعينه ويزول ، وكأنه زوج وضد لما هو قائم لا يزول ؛ واللفظان متضادان مبنى ومعنى .

وإذا كانت الرغبات ترتوي واحدة بعد أخرى فإن البغر لا نستطيع إرواءه ، فهو عطش دائم وشوق مستمر ، والرغبات تنشأ وتزول ، ترتوي وتعطش ، وإذا بحثنا عن الفرق بين ما نعقله وما نرغب فيه لوجدنا الفرق فرقاً في المراحل ، فالرغبة أولية والعقل تالٍ وعاقب ، فكأنها خارجية ، وكأن العقل محص لها وموجّه من الداخل لأنه باق ولأنها قانية ، ووظيفة العقل في أساسها نقل الرغبة من حالة الضرورة إلى حالة الحرية ليمتلكها ملكاً لا زوال له . والضرورة ممثلة في الوجود من حولنا ، والرغبة تنطلق من هذا الوجود إلينا .

فالعقل يمثل الحاجة الدائمة والعطش الذي لا يرتوي والإقبال الذي لا يدبر في صورة البغر الذي هو الحاجة التي لا تنقضي . والرغبة تتمثل في حاجة موقوتة ما أسرع ما تظهر وما أسرع ما تختفي كالآزياء في ظهورها واختفائها . والعقل ينطلق من المركز إلى المحيط على عكس الرغبة .. وهذا يعني أن الرغبة جماعية وأن العقل فردي .. فالشهوات والنوازع والأهداف كلها من الخارج لأنها من الرغبة ، والرغبة خارجية ، وهذا موطن الصعوبة فيها ، والدليل على ذلك إنما يشتهي الآخرون ويرغبون فيه واحد مهما تعددت صفاته واختلفت أشكاله ؛ ولكن ما يعقلونه مختلف ، فما أسرع أن تتعرف رغبة أحدهم لأن رغبته من رغبة

(١) لسان العرب ، مادتا (ب غ ر) و (ر غ ب) .

الآخرين ، وما أصعب أن تتعرف عقله لأنه فردي إلا من خلال استشفاف رغبته المشابهة
لرغبات الناس والتي تتخذ من العقل مطية إلى ما تريد .

ولهذا كان الذي يحيا في رغباته واحداً من غمار الناس . من هذا السواد الأعظم الذي
يسبح في بحر الرغائب والشهوات وفاقداً لفرديته التي لا تتميز إلا إذا خرج من رغباته إلى
عقله ، ويستحيل أن يحقق أي فرد ذاته المتميزة إذا كان جزءاً في متجانس ، ولكنه يستطيع أن
يتميز إذا خرج من مجتمع يحيا برغباته إلى مجتمع آخر يحيا بفكره . وتميزه ليس بسبب فعله
الذاتي ، لأن تميزه جاءه من مجتمع تعادلت فيه العقول والرغبات ؛ ومن هنا كان أثر المجتمع في
الفرد لا حدود له ، فإن بيده سلاحاً من أقوى الأسلحة وأمضاها وأشدّها نفوذاً ، فما أسرع
ما تنتشر عادة أوزي أو طراز أو نوع من المأكّل والمشرب أو أية وسيلة من وسائل الحياة حتى
ترى الفرد راغباً فيما رغب فيه الناس ، وكارهاً ما يكرهونه ، دون أن يكون لعقله وفكره
مشاركة فيما جاءه من الآخرين ، فتراه يفعل ما لا يعقله غير ملموم ، لأن الجميع في الهوى
سواء .. ومن خضع لسلطان الخارج دون أن يكون له حظ من فكر أو عقل أصبح جماداً أو
كالجماد .

والعقل في هذه الحال يبطل أن يكون عقلاً ويصبح صخرة لا يحركه شيء :

أصخرة أنا مالي لا تحركني هذي المدام ولا هذي الأغاريد

وسبب جمود العقل انعزاله عن تكييف الرغبة التي يكفيها ويتكيف بها ، فإذا فقد
العقل تكييفه فقد حرّيته بل فقد وجوده . وغموض هذه الجدلية التي ينطق بها هذا الحرف
العربي يؤدي إلى جهل دور الرغبة والعقل في صنع برودة الحياة ، والإبقاء والحفاظ على برودة
الحياة هذه متحولة متبدلة متطورة يكون بالتأليف بين الرغبة والعقل في جدلية تجمع بينهما ،
فإذا رغبتنا كان العقل كامناً في ضمير رغباتنا يحركها كيف يشاء ، وإذا عقلنا كانت الرغبة
مستسرة منطقية في ضمير عقلنا تحركه ، وتسترشد به في ألفة لا انفصام لها .. والرغبة والعقل
في هذه الجدلية فرسا رهان أو صقران يحيطان معاً على وكر . فالرغبة موجودة بالعقل لأنها
تتكيف به ، والعقل موجود بالرغبة لأنه يتكيف بها ، وتزول ذات الفرد بزوال الرغبة كما
تزول بزوال العقل وذلك لزوال التكييف ، والرغبة المعزولة (كم) لا وجود له ، كما أن العقل
المعزول عن الرغبة (كم) لا وجود له ، وكأن وظيفة الجدلية تبرز - في جملة ما تبرز - بجعل كل
من الضدين فيها كيفاً للآخر ، وكما في ذاته . ونعود إلى الخضوع لسلطان هذه الجدلية لنقول :

كل شيء كم وكيف معاً ، فهو كم من وجه ، وكيف من وجه آخر ؛ ذلك واقع الجدل ، وتجاهله تجاهل للوجود كوجود ، ومعرفته تمكن من الأخذ بناصيته إلى ما نريد ، بدلاً من أن يأخذ بناصيتنا إلى حيث يريد .

ووعي هذا التناقض الجدلي أساس كل خطوة متطورة ، فلا عقل ولا رغبة ، ولكن (رغبة عاقلة) و (عقل راغب) ، والعقل يمثل العنصر الثابت في اتجاهه إلى الحاجة الدائمة على صورة غير لا يرتوي ، والرغبة تمثل التحول المتبدل على محور هذا الثابت المستقر نسبياً ، ومن هنا جاءت ذاتية العقل وخارجية الرغبة ، وهما في ذاتيتها وخارجيتها متحدان في جدلية واحدة تتراءى ظاهرة في الرغبة وتستسر مستبطنة في العقل ، وهما وجهان لعملة واحدة . وكون الاشتداد كيفاً أو غير كيف راجع إلى الشعور بضد الشيء ، إذ أن تكيف الأشياء بأضدادها ، وعلى هذا يكون التكيف على قدر الشعور بالضد ، ولو قارنا بين الوجود المائل في (دعم) وهو (الدعم) وبين (العدم) الذي هو ضد الدعم بحكم جدلية الحرف فإن الشعور بتكيف الدعم على قدر الشعور بالعدم . والذين يقولون إن اللحظات التي يشعر فيها الفرد بمعنى الحياة هي اللحظات الأخيرة ، ففي هذه اللحظات يكون أشد يقظة من أي وقت مضى ، لأن الشعور بالعدم عنده يكون على أشده ، وهذه الشدة في العدم هي التكيف بالنسبة لتلك اللحظات الأخيرة ، فهي تكيف للوجود وهي التي تعطيه معنى لم يكن فيه من قبل ، فهم على حق فيما يقولون .

وحين نسمع اليوم من يقول : « هذه الفترة أهم من أي فترة مضت » . ولا يقول هذا إلا حين يكون الشعور بضدها قد بلغ درجة لم يبلغها من قبل ، والأهمية المعطاة لها آتية من بلوغها درجة من التكيف عالية .

تأمل في لفظ (نهر) وضده الكامن فيه (رهن) ترأّن النهر جريان وتغير وتبدل ، وأن الرهن احتباس وثبات واستقرار ، واللفظان متضادان مبني في نظام الحروف في الكلمة ، ومعنى بحيث يدل كل منهما على ضد ما يدل عليه الآخر .

والشعور بالاحتباس على مقدار ضيق مجرى الحركة ، فكلمة ضاق المجرى ، أي المكان ، كبر الشعور بالانحصار والاحتباس ، والرهن هنا يقوم مقام المكان ، والنهر يقوم مقام حركة الزمن ، فكلمة زادت سرعة الانتقال من النون إلى الهاء فالراء في (نهر) أسرعت حروف (رهن) إلى الظهور والبروز والامتداد ، وكأن فناء الزمان يزيد في سعة المكان وامتداده ،

وكان الزمان مستسر وقائم في ضمير المكان ، كقيام العقل في ضمير الرغبة ، والزمان يقصر كلما رحب المكان وامتد واتسع ، ويطول كلما قصر وضاق وتقلص .

وخلاصة ذلك كله أن الشعور بطول الزمن يكبر كلما تباطأت الحركة ، ويقصر كلما أسرع .. والحركة هنا تمثل في انقباض الزمان السريع في مقابل امتداد المكان واتساعه ؛ والحقيقة أن الامتداد قائم في كليهما مع اختلاف الإشارة فقط .. فما أكبر هذه الإشارة وما أصغرها .

والزمان والمكان قائمان في كل لفظ ، ويمثل المكان اللفظ كما يمثل الزمان ضده الكامن فيه ، فالمكان تمكّن والزمان كمون ، والكامن مستتر ومختفٍ في التمكن ، والزمان يدفع المكان للظهور في حركة مستمرة ويظل كامناً ومختفياً فيه ويدفعه للوجود والظهور .. فالزمان فاعل ، والمكان منفعل .. الزمان عدم صانع ، والمكان وجود مصنوع . وكل حركة كبرت أو صغرت فاعلة ومنفعلة معاً . والعرب تسمي الاسم المعرب متمكناً ، وتسمي المبني غير متمكن ، ويكون الاسم متمكناً إذا قبل الرفع والنصب والجر ، أي قبل الحركة ، فإذا قبل الحركة وكان مصروفاً ، أي لم ينقص من حركته شيء ، فهو المتمكن الأمكن ، ويلاحظ أن التمكن من المكان ، وأن المكان أخذ صفة الإعراب التي هي صفة التوسع ، وهذا الإعراب جاءه من تركيبه ، وكان التمكن في هذا التركيب يعني التوسع المتمثل في أنه يتحرك في كل مجال ، وهل يعني التوسع شيئاً غير حرية الحركة التي نشهدها في قبول الاسم للحركات الثلاث إضافة إلى وجود التنوين فيه والذي يعني زيادة في التوسع نظراً لوجود نون ساكنة في آخره إضافة إلى حروفه .. كل هذا يدل على أن التمكن يعني السعة ، والسعة هنا مكانية في ظاهرها وزمانية في باطنها ، وقد سبق النقل : « إن لكل ظاهر باطناً على مثاله »^(١) .

وحركة الجدلية أو جدلية هذا الحرف العربي تعلن بمسيرتها الديالكتيكية أن كل لفظ من ألفاظه يحتوي على عنصري الزمان والمكان ، ولمعرفة هذين العنصرين في كل لفظ يكفي أن تتوضح فيه حركة السلب والإيجاب ، فالسلب للزمان ، والإيجاب للمكان ، والأمثلة الآتية هي التي توضح ذلك :

لنأخذ لفظ (قدر) وضده الكامن فيه (دقر) فنجد أن قدر كل شيء طبيعته التي

(١) نهج البلاغة .

يجري عليها ، وأن لفظ (دقر) يعني الأمور المخالفة لطبيعته ، والحديث المفتعل ، والأكاذيب والفحش والأباطيل ، وعادات السوء والعدول عن الحق ، والعمل بالباطل والنميمة ، وافتعال الأحاديث ، وشيء يستر العورة فقط ، والقصير من الرجال ، والخصومة المتعبة ، وبقعة بين الجبال لانبثاق فيها ، وهي من منازل الجن ، ويكره النزول بها ، أو هي بقعة بين الجبال انحسر عنها الشجر وهي بيضاء صلبة لانبثاق فيها .

وكل هذه الأوصاف تتجه إلى حال خرجت عن القصد والقدر .

ويقال : « دقر الرجل » إذا امتلأ من الطعام أوقاء من الملاء ، وفي الحالين عدول عن القصد والقدر . وقد سمعت أصحاب الماشية يتحدثون عن المرعى ويقولون : « الأرض فيها دقر » ، وهم يريدون أن فيها هنا وهناك نجومًا متفرقة ، وهي أصول أعشاب لم ترع كلها وقد بقيت منها بقية والماشية تتوقف عندها وتأكل منها . وكأنهم يشيرون بلفظ (الدقر) إلى توقفها هذا .. وهذا (الدقر) في أرض لا دقر فيها يعتبر بمثابة الروضة .. ولكن لا يغرب عن البال أن الرياض عند القوم لا تعني ما نفهمه من لفظها في يومنا هذا ، فهي لا تعدو في دلالتها الأولى الأرض التي يستقر فيها الماء ، ثم لحقها ما لحقها بما هو معروف الآن مجازاً ، فالماء ينبت العشب ويخصب الأرض ، فتتهز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج ، وتسمية الشيء بما سيصير إليه معروفة عند القوم .

والذي يجلي الأمر ويوضحه هو أن الدقران : خشب ينصب في الأرض يعرش عليه الكرم ، وأحدته دقرانة .. فالكرم يعتمد الدقران فيثبت ويستقر فلا يقع ، والدقران في الأبواب ما يمنع من فتحها - وهو معروف - وهذا متصل بدقران الكرم ، وكله لمنع الشيء من أن يصل إلى القدر ، وقدر الباب في فتحه وإيصاده .. وقدر الكرم أن يقع على الأرض فيرفع بالدقران ، وتوقف الماشية عند الدقران كتوقف الباب عند الفتح .. وكله من التوقف ، والقدر لا توقف فيه ، وهو جريان الأمور إلى مستقرها ، وكلٌ يجري إلى قدره ، فالأودية تسيل بقدرها ، والسيارات في أفلاكها تجري بقدر ، وكل شيء بقدر .

أما الدقر فهو الحيلولة دون أن يبلغ القدر مستقره ، ولا يراد من لفظ مستقر السكون ، إذ قدر الباب ليس في السكون بل في الفتح والغلق ، أي في الحركة . وقدر كل شيء على حسبه .. وهكذا فإن لفظي (قدر) و (دقر) متضادان مبني في تعاكس الحروف ، ومعنى في تعاكس الدلالة . ويكفي أن تقول للأُمِّي : فلان قدر على فعل كذا ، وفلان دقر .. ليدرك

من لحظته أنك تقول كلاما متعاكسا ، وأنت تريد أن الأول عمل العمل ، وأن الآخر عجز عنه وهذا دليل على أن اللغة العربية ماتزال إلى اليوم واضحة في أصولها عند من لا علم له بالقراءة والكتابة .. وقد سبق أن تقلت لك عن الرعاة معنى لـ (الدقر) لا يعرف من المعجمات إلا بالمجاز وعلى التوسع ، لذلك كان علينا أن نعلم أن ما هو في الألسنة من العربية إلى يومنا أكبر بكثير مما نظن ، وكما سمعت منهم يقولون عن الزرع : « دقر » ويريدون أنه توقف عن النمو . ويقولون عن الشخص : « دقر في الباب » ، إذا توقف يريد أن يقول شيئا عند خروجه أو دخوله لمن في الغرفة .. إلى صور كثيرة قد تكون معروفة عند الجميع .

والمقارنة بين (قدر) و (دقر) توضح أن لفظ قدر يتجه إلى الحركة ، ودقر يتجه إلى التوقف ، والاتجاه إلى الحركة توسع صادر عن المركز باتجاه محيط الدائرة ، والتوقف يتشل في الاتجاه من المحيط إلى المركز ، وهو متجه إلى التناقض ، كما أن ضده (قدر) متجه إلى التزايد ، وقد سبق أن الفرق بينها في الإشارة التي تفرق بين (+ ٥) و (- ٥) ، أما إذا حذفنا وأصبحت الخمسة مطلقة زالت الجدلية ، ومعنى ذلك أنه ليس في وجودنا الجدلي خمسة مطلقة ، هناك خمسة قبلها إشارة تتضمن في داخلها ضدها ، فإذا لم تكن فيها هذه الإشارة فمعنى ذلك أنه ليس في داخلها ذلك الضد الذي يخرجها من العدم إلى الوجود ، وهكذا فإن (القدر) إذا كان لا يجري لمستقره ، أي لغايته ، فلا وجود له ، فلو أن أي شيء فقد اتجاهه في هذا الوجود لفقد ذاته في الحال ، ولم يعد له وجود ، ولذا فإن التأكيد على وضوح الاتجاه يعني قبل كل شيء التأكيد على الوجود ذاته .. وكل من ألغى اتجاهه ألغى وجوده ، فلا حياد في الوجود .. وما يظهر من الخطوات المحايدة إنما هو اتجاه جديد ، وأكبر ظلم توصف به الحركة المحايدة وأشد انتقاص لما كانت لها أن تعني بحيادها عدم الاتجاه .. الحياد تحول عن وجهة لانرضائها إلى وجهة نرضائها .. ولعل لفظ الإيجابي الذي لحق بالحياد فقالوا : « حياد إيجابي » يعني التنبيه على أنه حياد متجه وليس بسلبى لا وجهة له . إن القدامى إذا رأوا من يعجز عن النفع طلبوا منه أن يضر ، وربما نعجب من ذلك ، وليس في ذلك عجب ، فالنفور ممن لا يضر ولا ينفع نفور من المعجز المطلق ورفض له ، فهم حين يقولون :

إذا أنت لم تنفع فضر فإنما يراد الفتى كما يضر وينفع

إنهم يريدون أن تكون للفرد وجهة .. أن يكون له هوى ، أن يكون له منزع ينزع إليه .

والقدر الجاري لمستقره قدر متجه ، ووجوده قائم على اتجاهه وفي اتجاهه ، وهو كما تقدم

من التوسع والامتداد ، أي من المكان ، كما أن (الدقر) من الانكماش والاتجاه من المحيط إلى المركز على عكس (القدر) وهو يمثل الزمان .. وحركة (الدقر) في اتجاهها تدفع (القدر) ليجري إلى مستقره ، فهي (كيف) له وهو (كيف) لها . ويلاحظ أن معنى السكون في (الدقر) الذي هو الزمان يعني التحرك في عكس اتجاه المكان ولا يعني التوقف المعروف ، فليس في الوجود توقف ، والذي ينبغي الانتباه له أن حركة الشيء وضده حركتان مترافقتان معا ، بمعنى أن كل حركة معها صغرت من القدر يقابلها رد فعل بقدرها من الدقر والدليل على ذلك أن أي جزء من (دقر) معها صغرفإنه حين يفنى يقوم مقابله من (قدر) في اللحظة ذاتها ، فخطوة الظهور في الشيء متحدة مع خطوة الخفاء وملازمة لها ، لا تسبق إحداها الأخرى ولا تتأخر عنها ، وظهور أي جزء من النهار في مكان يقابله ظهور جزء من الليل بحيث لا يسبق الليل النهار .

ومثال آخر هو (زحل) وضده الكامن فيه (ل ح ز) فالزحل ابتعاد ، وزحل عن الشيء ابتعد عنه .. واللحز اقتراب وإلحاح وتضييق . وانظر الحرفين الأولين من (لحز) وهما اللام والحاء أي (ل ح) تجد الإلحاح على الشيء يتجه إلى شدة قربك منه ، وإقبالك عليه كما أن (ح ل) يتجه إلى بعدك عنه ، وحل الشيء إذا كان مربوطا : فكه . واللح واللمح من الزمان ، والحل والزحل من المكان ، والزمان والمكان يجريان متعاكسين في جدلية هذا الوجود .

وإن معنى الاقتراب في (ل ح) و (لحز) المضاد لمعنى الابتعاد في (حل) و (زحل) يمثلان تقاصر الزمان وتطاول المكان ، أي يمثلان الانكماش في (ل ح) و (لحز) والانبساط في (حل) و (زحل) . ينكش (اللحّ واللحز) لينبسط (الحلّ والزحل) .

وكيف (ل ح ح) في (ح ل ل) ، وكيف (زحل) في (ل ح ز) ، إذ كل لفظ كيفه في ضده . وعلى هذا فعنصر الزمان والمكان موجودان في كل لفظ ، ويعرف الزمان بأنه حركة السلب ، كما يعرف المكان بأنه حركة الإيجاب ، ومعرفة الحركتين تظهر من مقارنة الشيء بضده الكامن فيه ، وعلى هذا فكل لفظ متزمن متمكن ، وهنا نلتقي مع الوجوديين الذين يقولون : « كل شيء متزمن » .

وهاتان الحركتان في وجهيهما الموجب والسالب من اللفظ وضده هما جزءان من كُُلّ ، ففي لفظ (غ ر ف) وضده (ف ر غ) نجد من يفرغ يعطي من يغرف ، وحركة أحدهما من

حركة الآخر بطئا وإسراعاً ، كما وكيفاً ، وهذان الجزءان يجمعهما كلٌ واحد ممثل في الحروف الثلاثة في كل منها ، فهي متبازان ويجمعهما جامع واحد ، والتضاد فيها في الواجهة فقط ، أما التشابه فهو الأصل الأول الذي يقوم عليه كل منها ، أي هو هذه الحروف الواحدة حين نصرف النظر فيها عن الاتجاه وكأن الوجود إذا خلا من الواجهة أصبح وجوداً مماثلاً لذاته .

والسبب الذي جعل الفلسفة غامضة تعيش في ألفاظ لا تشف بالمعنى ناجم عن عدم وجود الأمثلة ، وإذا وجدت فهي قليلة لا تقوم على أصل واضح المعالم سهل الفهم ، وهذا شيء طبيعي لا بد منه ، فالفلسفة تحوم حول الحمى ، ولا ترتج فيه إلا بقدر ، وهي لا تزال تعيش في منأى عن تناول الفرد العادي وإن كانت تعشعش في بديهياته ، تلك البديهيات التي قامت عليها صروح الفلسفات الشائخة ؛ وقد كانت اللغة وما تزال بعيدة عن هذا الميدان إلا من لمع قليلة تبدو كالتماع البرق ، فما أسرع ما يلتع وما أسرع ما يزول ..

والحرف العربي إذ يجيء الآن بهذا البيان الذي يصدر عنه فإنه يفصح به عن الطبيعة ينطق الإنسان ، فكأنه حرف الجهاد والنهات والحيوان والإنسان معا ، وصدق بيانه من صدق هذه الطبيعة التي لا يأتيها الزيف ولا يتحيفها .

والفصل بين الزمان والمكان يكاد يكون اصطلاحياً ، لأن كلا منهما قائم في الآخر فهما حبيبان متعاهدان على الالتحام لا يتفرقان مدام الوجود وجوداً ، فهما أخوان يتفرق الفرقدان ولا يتفرقان ، ولا يعبان بالقائل :

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أيبك حتى الفرقدان

وإذا كان كل منهما قائماً في الآخر ، فالمكان متزمن والزمان متكن ، وهما ينشدان مع الأول :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان سكننا بدننا

كما سكنت (فرش) (شرف) و (شرف) (فرش) ، والفرش : بسط الشيء ، كما أن الشرف من الرفعة ، وأحدهما ضد الآخر مبنى ومعنى ، كالزمان والمكان ، وإذا حذفت الجاذبية صار الشيء كرفعه ، ومثل ذلك إذا حذفت الاتجاه من الزمان والمكان فهما سواء ، وفناء الشيء - أي شيء - بزوال اتجاهه ، ولعل علماء الذرة الذين يلاحظون اضطراب حركة الجزيئات في مادتها ومحارون في تحديد وجهتها ، لعلمهم يبدوون الآن خطوة جديدة

لمعرفة مضاد المادة الذي يفنيها والذي يتمثل في زوال الاتجاه كما تقضي بذلك جدلية هذا الحرف العربي ، إذ أن زوال الشيء بزوال اتجاهه ، وإن بحث أي شيء من وجهة المكان دون وجهة الزمان أو بالعكس إنما هو من قبيل التوضيح ، وكل بحث يقوم على عزل أحدهما عن الآخر لا يعدو أن يكون من قبيل الشرح والتوضيح ، إذ كل شيء في الوجود متضمن متمكن بأن واحد . وإنما حين نلج إلى المادة ومضاد المادة لا نزيد على مجرد القول : إن كلا من المكان والزمان يستتر ليظهر الآخر ، وكلاهما موجود إن ظاهراً وإن مستتراً ؛ وقد تبين أن الفناء المطلق غير موجود وأن المادة التي فنيت في تجربة رذرفورد تحولت إلى قوة ، وأن المادة - كما يذهب بعضهم - قوة متكاثفة ، ونحن إذ نذكر ذلك لا نريد إثباته ولا نفيه ، فلكل حادث حديث .

فالألفاظ جارية في الزمان والمكان على وجهها إلى مستقرها . واتخاذ بيان هذا الحرف طريقاً لوضع معالم معرفة جديدة يجعلنا نسير بأمان وثقة أننا على الدرب إلى الغاية والهدف ، وإن كان بيننا وبين ما نريد طريقاً لا نهاية لها .

ومنطق هذا الحرف براء من كل تهمة كبراءة كل شيء في هذه الطبيعة من حولنا ، وهو منطق محايد إلى أقصى درجات المحايدة ، وهو لا يتشيع للعرب أكثر من تشيعه للإنسانية ، ولا يتشيع للإنسان أكثر من تشيعه للوجود الذي صدر عنه .

وهذا الحرف مع العرب كما هو مع الإنسانية ، وهو بأصالته ملحق - إن عاجلاً أو آجلاً - مع الحروف الأولى في اللغات الأصلية التي لا بد أنها قائمة على مثل الجدل الذي يقوم عليه ؛ حين يقع علماء تلك اللغات على حركة الجدل في لغاتهم المتمثلة في ألفاظه الأصلية .

وإذا كان الخلاف بين الأنواع قد بلغ في الطبيعة حداً أصبح من الصعب معه ردها إلى أصولها الأولى ، فإن مما يثلج الصدر ويسر النفس أن هذا الحرف العربي لم تتقطع أرحامه ، ولم تضع أنسابه ، فهو لا يزال موصول الرحم بأصوله الأولى ، ولا يزال في الوسع الوصول إلى تلك الأصول - ولكن بمشقة وجهد بالغ - حين يتجه العلماء إلى ذلك بهدي من جدلية الحرف . فأهل العربية الأول كانوا شرفاء في خدمة هذا الحرف أكثر مما تتصور ، وكانوا أمناء عليه ، فقد كانت الكلمة العربية في أيد أمينة وليس هناك إلا القليل ممن لم يراعوا هذه الأمانة حق رعايتها ، فقد سمعوا ونقلوا ما سمعوا ولم يتقولوا إلا نادراً وفي أحوال لم تخف على ذوي البصر منهم .

وطريقة الجدل في هذه الحروف، ستكشف لمن يتجه إليها بعقله وحيه ما يمكنه من تحديد

معنى الألفاظ تحديدا جدليا يكون بمثابة النور أو بمثابة الصلة التي تجمع بين اللفظ ومجازاته الواسعة في المعجمات ، وليس قيمة الجدلية في هذا وحده إذ هو جزء يسير إذا اعتبر بخطوة للمعرفة كاملة يمكن أن تنطق بها هذه الجدلية لعلماء العربية المختصين ، وللباحثين عن فلسفة علمية ، وللمربين ، ولكل العاملين في كافة مجالات الحياة .. وهذا شيء طبيعي ، لأن سر كل شيء كامن فيه ، والألفاظ مرآة الوجود ، وسر الوجود كامن في مرآته اللفظية .

والتكيف مرتبط بالإحساس ، أما التكيف فيما لا إحساس فيه فهو من جنس الكم ، والكم فيه من جنس الكيف وكلما علوت في سلم الكائن الحي كلما كان التكيف أكبر ، ودليل ذلك من اللفظ .. ف (ع ش ق) ضد (ق ش ع) الكامن فيها ، ويزداد العشق والتعلق كلما ازداد الشعور بالقشع الذي هو الفراق ، ولهذا كانت لحظات الوداع من أشد اللحظات شعورا بالعشق ، وفيها يأخذ معانٍ لم تكن فيه من قبل ..

يصف عبد الله بن الدمينة لحظة الوداع هذه حين يفترق الحبيبان فراقا يكاد يكون لأمل في اللقاء بعده ، فتتنظر الحبيبة إلى حبيبها بطرف لو رمت به بطلا لحضبته بالدماء ، فيقول :

فلمأ رأيت أن لا وصال وأنسه مدى الصرم مضروب علينا سرادقه^(١)
رمتني بطرف لو كيا رمت به ليل نجيعا نحره وبنائقه^(٢)

فالعشق هنا أخذ معنى جديدا من لحظة القشع ، وهي لحظة الفراق ، ولو تأملنا في العشق لوجدناه في ذاته كمّا خالصا ، واشتداد الكم هو (كم) أيضا ، والتكيف جاءه من القشع ، فهو الذي يميزه من غيره ، أي يعطيه معنى مميزا ، وهذا المعنى المميز هو (الكيف) .

وتأمل في (ع ش ق) تجد حروفه حروف (ق ش ع) نفسها ، فالحروف واحدة ، ولو قرأنا (ع ش ق) من اليسار لقرأناها (ق ش ع) ، فالفرق في الاتجاه ليس غير ، وليس في حقيقة الشيء . والعشق حين يتجه إلى شيء فهو ينقشع عن كل شيء سواه ، فهو عشق من جهة وقشع من جهة أخرى ، والقشع حين ينفصل يتجه إلى شيء يعشقه ، فهو قشع وعشق

(١) الصرم : القطع .

(٢) النجيع من الدم ما كان أسود . والكبي : الشجاع . والبنائق : جمع بنقة ، أي قبة القميص . ومعنى البيتين : ولما رأيت الحبيبة أنه لا تلاقي بيننا وأن سرادق القطع المشد مضروب علينا نظرت إلى منكرة بطرف لو نظرت به شجاعا لقتل وبل نحره وبنائقه بالدم الأسود .

معا ، هو قشع من جهة وعشق من جهة أخرى ، ونكرر بيت أبي الطيب الذي يشرح هذه الصورة أوفى شرح :

بنا قضت الأيام ما بين أهلها مصائب قوم عند قوم فوائد
وهي صورة مفجعة ، فتجاهل جدلية الوجود أو جهلها يجعل مصائب قوم عند قوم فوائد ..

ومثل ذلك قول القائل :

وأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناى الدموع لتجمدا

وإذا كان العشق قائما في القشع ، والقشع قائما في العشق ، وهما من واد واحد ، وأحدهما من الآخر بمنزلة (+ ٥) من (- ٥) ، فإن الكم والكيف في نهاية المطاف يرجعان إلى واحد ، فكل منهما كم وكيف معا .. ولا وجود لأحدهما إلا بوجود الآخر ، فالموجود هو (العشق القاشع) أو (القشع العاشق) ، كما أنه لا وجود للزمان مستقلا عن المكان ، ولا للمكان مستقلا عن الزمان ، والموجود هو (مكان الزمان) أو (زمان المكان) ؛ كما أعلنت ذلك نظرية النسبية . وهذا الإعلان موجود في جدلية هذا الحرف العربي على الصورة التي مرت بك ، وليس في ذلك عجب ، فالنسبية موجودة منذ أن وجد الوجود ، والجدلية في صيغتها هي الوجود ذاته ، و (عشق) لم توجد قبل (قشع) ، و (قشع) لم توجد قبل (عشق) ، ولو أخذنا أي جزء من قشع مها كان ضئيلا فإنه في اللحظة التي يوجد فيها يوجد ضده في (قشع) ، وكأن الشيء وضده وجدا في لحظة واحدة ، وهو وجود واحد من وجه ، وثنائي من وجه آخر .

وهكذا فالألفاظ كلها مرتدية رداء الزمكان^(١) ، بل هي الزمان والمكان في صورة ألفاظ ، أطلا علينا مستترين من جهة وظاهرين من جهة أخرى ، يحركان ولا يتحركان ، وكأنها يتحركان ولا يحركان ؛ تلك هي الجدلية وذلك هو منطقها ولا بد للمضطر من ركوبها .

إذا لم يكن إلا الأسنة مركب فلا رأي للمضطر إلا ركوبها

وأكرم به من مركب لأنه المطية إلى الحياة الحرة الكريمة . فهل من سبيل إلى أن نحكم الجدلية بدلا من أن تحكنا ؟ ؟

(١) الزمان والمكان كما في بعض اصطلاح أهل المعصر .

والفلاسفة الذين رأوا^(١) أن العقل ينصب على الزمان ، أمثال (شوبنهاور)
و (مشلبخ) هم على حق لأن جدلية الحرف العربي تنطق بذلك - كما سلف ذكره - فالعقل رد
فعل الذات على الرغبات الواردة من الخارج بأقنية الحواس ، فالمكان اتساع ، وهو امتداد إلى
الخارج كما يدل عليه لفظه . والزمان انقباض ، وهو امتداد نحو الداخل .. والعقل فردي ، أي
يصدر عن الفرد ذاته ، بينما الرغبات تأتي إليه من الخارج ، والناس متاثلون في رغباتهم لأنها
توحدت بحكم تفاعلها الخارجي ، فهم في أي مجتمع ينزعون إلى نماذج تكاد تكون واحدة في
ملبسهم ومسكنهم وطريقة تصرفهم وعاداتهم .. ولكنهم مختلفون في عقولهم لأن العقول فردية
والرغبات جماعية .. ولذلك فإن هؤلاء الفلاسفة حين رأوا^(٢) أن التفوق على العقل يعني
الخروج على الزمان ، لأن هذا الخروج - كما يدل جدل الحرف العربي - فك حصار الفردية
الزماني عن العقل .. هم على حق .

والذين تصوروا الزمان على غمط المكان كـ (هيربرت سبنسر) و (عمانوئيل كانت) ،
فلأن الزمان والمكان تجمعهما جدلية واحدة ظاهرها المكان وباطنها الزمان ، والفرق بينهما في
الاتجاه ، فإذا زال الاتجاه صار الزمان مكانا ، والمكان زمانا ، وكل منهما (كم) في ذاته
(كيف) للآخر ، ونظراً لأن الزمان يقع في ضمير المكان ، فالمكان يجد كيفه فيه ، والمثال
يوضح ذلك فـ (الامتهان) جهد ، وهو كم في ذاته ، ويجد كيفه في الراحة التي هي
(النهم) ، ولولا الراحة لم يعرف الناس معنى التعب ، أي كيفه ، كما أنهم لولا التعب لم
يعرفوا أيضاً معنى الراحة ، أي كيفها ، وحين قال برجسون « أدركت أن الزمان في فلسفة
سبنسر عديم الجدوى ولا يفعل شيئاً ، وما لا يفعل شيئاً هو والعدم سيان » .

فإن تصور برجسون للعدم لا يتفق مع ما جاء به اللفظ العربي ، فالعدم فيه ليس ضد
الوجود فضده قائم فيه وهو الدعم ، والدعم والعدم يتحركان معاً في جدلية واحدة ، فالعدم
صورة للمكان والعدم صورة للزمان ، وباعتبار المكان وجه للزمان الظاهر ، والزمان باطن
للمكان المستتر فيه ، فكل من الزمان والمكان موجود ومعدوم بأن واحد ، وفاعلية الزمان
تتجلى في دفعه المكان للحركة ، فكما ضاق الزمان اتسع المكان ، وكما اتسع المكان ضاق
الزمان ، وكان أحدهما يطوى لينشر الآخر ، وكل منهما موجود حين يطوى الآخر لأنه قائم
فيه .

(١) المذهب في فلسفة برجسون للدكتور مراد وهبة ، ص ٧٨

(٢) المرجع السابق ص ٧٨

ولما كان الزمان (كيفاً) لغيره فهو غير متعين بذاته لأنه بانعزاله عن المكان لا يعدو أن يكون (كما) ، وقول برجسون : « إن الزمان هو اللامتعين » صحيح بشرط أن يقبل أنه غير متعين بذاته ، ولكنه يتعين بالمكان لأن المكان كيف له . والأشياء كل الأشياء ، تتميز بكيوفها ، وهذا التميز هو السبيل إلى تحديدها تحديد مقاربة وتسديد لا تحديداً متيزاً كل التميز .

و حين اتخذ (برجسون) من (كانت) نموذجاً أعلى للفلاسفة الذين يشوهون طبيعة الزمان^(١) . فالزمان يتكون عنده من حقيقة المكان . ولا أدل على ذلك من أنه يجعل الأدلة متوازية في كلا العرضين ، وهو لذلك لم يجد حرجاً في عرضها في نهاية الفصل الخاص بها ، وكأنها شيء واحد من حيث طبيعتها . ولذا لم يجعل الزمان عنصراً جوهرياً في طبيعة الوجود ، وإنما اعتبره صورة من صور الحساسية وليس صورة للأشياء في ذاتها ، وهكذا عالج فكرة الزمان دون أن يمضي بها على النحو الذي عرفناه في جدلية هذا الحرف وعلى وجهها الصحيح ، فهو لم يقل كلمة واحدة فيها تشير إلى طابع الحركة في الزمان . و (برجسون) يقرر مع (كانت) أن المكان^(٢) المتجانس صورة من صور الحساسية ، ويقرر كذلك وجود رابطة وثيقة بين الملكة التي تتصور وسطاً متجانساً مثل المكان وبين الملكة التي تفكر بواسطة التصورات العامة ، ونزيد المسألة إيضاحاً فنقول : « إن الحس والعقل عند كانت يتفقان في إحالة المعرفة المطلقة إلى معرفة نسبية ... إلخ » وهو يتفق وجدلية الحرف هذه ، أما كون الزمان يتكون من حقيقة المكان فغير واضح بالنسبة إلى جدلية الحرف العربي التي تجعل (م ك ن) متضمنة لـ (ك م ن) ، فالزمان والمكان في هذه الجدلية كلاهما من حقيقة واحدة لأن حروف إحداهما هي حروف الأخرى ، وهما صورة عن الواقع جاء بها الذوق الفطري . يقول برتراند رسل^(٣) : « إن كل ما يفترض (الذوق الفطري) عندنا بأنه حق فهو حق ، مادام ذلك (الذوق الفطري) في إدراكه للشيء لم يتأثر بفلسفة أو لاهوت ، وهكذا طفقنا - وفي أنفسنا شعور الهارب من السجن - نؤمن بصدق (الذوق الفطري) فيما يدركه فاستبحنا لأنفسنا أن نصف العشب بأنه أخضر ، وأن نقول عن الشمس والنجوم أنها موجودة حتى لو لم يكن هناك العقل الذي يعي وجودها » .

(١) المرجع السابق ص ٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٩ .

(٣) برتراند رسل للدكتور زكي مجيب محمود ، ص ٢٦ .

والذوق العربي حين تقل الواقع إلى أصوات بأصالة الفطرة وتقائها وسلامتها ؛ لم يفعل غير أن عبر عن ذوقه الفطري .. والدليل على صحة ما نقله العقل الفطري أبعد من كل هذا ؛ إنه قائم في جريان هذا الحرف على نهج من الجدل جعل كل لفظ يتضمن ضده في ذاته ، ذلك هو القول الفصل في صدق هذا الحرف في كل ما نقله عن الواقع الذي تراءى فيه كما تراءى الشخص في الماء الصافي ، وهذا الذوق الفطري صادق فيما نقله ، و (م ك ن) و (ك م ن) من حقيقة واحدة ، ويمكن القول إن كلا منهما بنت للأخرى وأم لها .

والزمان والمكان اللذان لا قيام لأحدهما إلا بالآخر ، وكل منهما متضمن لنظيره ؛ عنصران جوهريان من طبيعة الوجود لا فرق بينهما ، فهما وجهان لعملة واحدة ، وليس لها من وجود مستقل عن الأشياء التي ترتدي بردائها دائماً وأبداً .

وحركة الجدل تقضي بأن تكون المعرفة التي نقلتها صحيحة إذا أمكن أن نقرأها على وجهها ولكنها في سيرها الدائب المتطور المستمر تتجاوز ذاتها في كل لحظة ، وتتفوق على ذاتها في كل خطوة . ونسبية المعرفة ليست آتية من نسبية معطيات الجدل الظاهرة ، وإنما من عجزنا عن رصد سير الحركة في شيء ينتهي فيه كل من الضدين القائمين فيه ويبدأ الآخر في لحظة واحدة والعكس بالعكس .

هذا وليس الزمان والمكان مختلفين اختلافاً كلياً ، فهما متضادان ومتشابهان في آن واحد .

ونظرة الجدل في الحرف العربي إلى أن الرغبة خارجية والعقل داخلي ليست غريبة كما يبدو لأول وهلة فالمراد من الخارج معطيات الحواس ، والمراد من الداخل موقف الذات من هذه المعطيات أو رد فعل الذات عليها ، والرغبة تشمل ما هو مرغوب وما هو مرغوب عنه ، والذات في موقفها تستجيب وترفض ؛ تستجيب لما فيها من عنصر المشابهة بين الخارج والداخل ، أو قل بين المكان والزمان ، وترفض لما بينهما من تضاد في الوجهة .

وما يأتي من الخارج (كم) لأنه جاء من جهة المكان ، ويجد (كيفه) في الداخل ، أي في الزمان . والقبول والرفض صفتان قائمتان في الكيف .. وهذا كله من قبيل إيضاح علاقة المكان بالزمان ، وعلاقة الكم بالكيف ، لأن الأمر في جوهره لا يعدو اختلاف الوجهة ، فكل وجهة في ذاتها تنزع إلى الكم ، وتجد كيفها في الوجهة المضادة .

وبرتراند رسل الذي سبق أن نقلنا عنه قوله^(١) : « إن كل ما يفترض الذوق الفطري عندنا بأنه حق فهو حق » يقول أيضاً^(٢) : « إنه لا مندوحة لنا - إذا أردنا أن نفهم عالم الطبيعة فهما صحيحا على أساس العلم الحديث - من تدريب خيالنا تدريجياً جديداً بحيث يتصور الأشياء كما يريد له العلم الحديث أن يتصورها ، وإنما نحتاج إلى هذا التدريب لأن التصور الجديد لا يجري مع الإدراك الفطري في طريق واحد » .

وهو بهذا الكلام يريد بيان نسبة المعرفة التي جاءت بها الكشوف الحديثة ، غير أن الألفاظ الأصلية - وأريد هنا العربية على وجه خاص^(٣) - ليست قوالب جامدة ، والخلاف بينها في أصولها يكاد يعود إلى خلاف في الوجهة ؛ بل لا خلاف بينها إلا في الوجهة ، ولو فرضنا المستحيل وصرفنا النظر عن هذه الوجهة صار كل شيء ككل شيء ، وأصبح ما ليس مقبولا في الإدراك الفطري مقبولا من جديد بالعودة إلى منابع الألفاظ في أصولها الأولى التي تلتقي في تشابهها إن لم تقل في تماثلها ؛ مع ما هي عليه الجزئيات المادية ، بل إن تشابهها يتجاوز ذلك ليصبح قريباً من التماثل ، لأننا كلما تعمقنا الشيء نتقرب من التماثل القائم في صميمه وذلك حين تزول عنه الوجهة ، أي حين يزول عنه هذا الوجود ويصبح شيئاً آخر لا نعلم عنه شيئاً ، فالتماثل الكامل بمقتضى منطق الجدل لا يقوم إلا بحذف الوجهة ، وحذفها يقتضي زوال الشيء برمته .. حيث لا وجود في الوجود إلا للمتجه ، ولهذا امتنع وجود التماثلات في صيغة الجدل القائم .

وإذا ظهر ما يشعر بوجود هذه التماثلات في مستويات للمادة لم تعرف بعد ، فمعنى ذلك أننا نقول حتماً بظهور صيغة غير الصيغة القائمة ... وسوف نوسع البحث في هذا المجال في بحث جدلية الحرف وجدلية السياق أو الجملة في الأجزاء القادمة إذا شاء الله ونقّس في العمر .

« ولما كانت الديومة شعوراً فإنه إذا قدر للوعي الكامن في الغريزة أن يستيقظ وأن

(١) برتراند رسل للدكتور زكي نجيب محمود ، ص ٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٥ .

(٣) لقد قال أحد العلماء : إن هذا البحث يدعي أن الجدلية تتعلق بالكلمات الأصلية ، مع أن الجدلية تشمل كل شيء ؛ الأصل وغير الأصل على حد سواء ، وهذا كلام صحيح لا غبار عليه ، وإنما قلنا الكلمات الأصلية جاءت لواحق وعلى غير نظام الفطرة في سيرها ويحتاج إجراء الجدلية عليها إلى ردها إلى ما تركت كما محتاج عند تحليل أي عنصر إلى فصله عن غيره .

يستحيل إلى معرفة باطنة بدلاً من أن يخرج إلى العالم المادي على صورة فعل ، فإن الغريزة عندئذ تتحول إلى رؤية ، ويبقى الفارق بينهما في الدرجة وليس في الطبيعة ، فالتعاطف هو السمة المميزة لكل منهما ؛ غير أن الرؤية تعاطف عقلي ، فيه تصبح الغريزة منزهة عن كل قصد ، شاعرة بذاتها ، قادرة على تعقل موضوعها ^(١) .

إن الزمان والمكان يعكسان الديمومة في حركتها الجدلية فتناقض نفسها ، وبهذا التناقض يجد كل تقيض كيفه في تقيضه الكامن فيه ، وتجلي كيف هو الاستيقاظ ، أي هو التعاطف العقلي . والمعرفة الغريزية تصبح معرفة حين تستيقظ ، أي حين تجد (كيفها) في تقيضها ، أي في العقل .. فإذا لم تستيقظ فهذا معناه أنه لا يوجد عقل ورغبة وإنما يوجد شيء واحد غير متميز هو مزيج منهما معاً ، وهذا غير صحيح على إطلاقه لأن فقد التميز بالكلية معناه فقد الكيف ، وفقد الكيف يقتضي زوال الوجهة ، وزوالها يعني زوال الوجود الجدلي برمته .

ولهذا كانت الوجهة موجودة ، ووجودها يستلزم وجود نوع من الكيف على صورة ما ، ولا تبرز المرحلة - أي مرحلة - مهما كبرت أو صغرت إلا حين تتم دورتها ، كما لا يبرز الليل والنهار والعام إلا في الدورة التامة ، ولا تبرز الرغبة والعقل في الومضات المتقاصرة أو المتطاولة إلا خلال انقضاء الدورة الجدلية ، وفحص جزء من الدورة لا يأتي بشيء ، والرغبة والعقل من واد واحد ، ويتميزان في دورة جدلية كاملة ، وما بحث الرغبة مستقلة عن العقل وبالعكس إلا من باب الإيضاح .

والديمومة عند برجسون متصلة بالروح ولها وجه آخر زماني متحرك متصل بالعقل والمادة ، ولعل الفارق بين حركة الجدل في الزمان والمكان والديمومة هذه يرجع إلى الوجهة ، فلو عزلنا الزمان والمكان من وجهتيهما المتضادتين وقفنا وجهاً لوجه أمام ديمومة برجسون التي يراها عماد فلسفته ..

ولكننا حين نحذف الوجهة من الزمان والمكان نحذف الحركة ونحذف الجدلية برمتها إلى ديمومة مطلقة .

والوجودية تفرق بين الوجود والماهية ، فترى الماهية ^(٢) : « ما يكون عليه الكائن ؛ فهناك ماهية الورقة .. أنا إنسان فأنا أملك الماهية الإنسانية .

(١) المذهب في فلسفة برجسون للدكتور مراد وهبة ، ص ٩٥ .

(٢) الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة لعبد الفتاح الديدي ، ص ٢٠٩ .

ولكنني لأقول بذلك - كما ترى - كل ما تكون عليه تلك القطعة من الورق ، ولا كل ما أنا هو ؛ فأنا لأمسك في أي معطى غير الخصائص التي يحتوي عليها بالاشتراك في كل الكائنات التي هي من النوع نفسه ، فهذه الخصائص تكون الماهية الكلية ، وتصير هذه الماهية الكلية ماهية فردية إذا استكملت بالخصائص بكل على حدة .

معنى الحرية

إن لفظ الحرية من صيغة (ح ر) يتجه إلى التميز من غيره . وكأن الحركة في هذه الصيغة تخرج من توسعها بالحاء الخلقية المظهرة الواسعة المهموسة ، لتنطلق في مجرى متداول في تكرر هو مجرى راء التكرير المذلة .

أما حركة الريح من صيغة (ر ح) ، فهي حركة تخرج من تطاول الراء في تماد ، لتسع اتساعاً يشبه حركة محيط دائرة يتماهى متسعاً ، وكأن الشيء يبلغ غاية مدته في التحرر من غيره ، ليبدأ في التجاوز في اللحظة التي بلغ فيها غاية التحرر . فالراء التي تشكل نهاية (ح ر) هي الراء نفسها التي تشكل بداية (ر ح) والعكس بالعكس ، إذ الحاء التي تشكل نهاية (ر ح) ، هي الحاء التي تشكل بداية (ح ر) . وعلى هذا فصيغة (ح ر) تأخذ من صيغة (ر ح) حاءها لتعطيها راءها ؛ والعكس بالعكس ؛ أي أن كل تجاوز يقوم في الوجود الطبيعي يأخذ من غيره الذي تجاوز عليه بمقدار ما يعطيه ، قدرأ بقدر ، ولو لم يكن التجاوز متعادلاً ، أخذَه بقدر عطائه ، لزال هذا الوجود من أساسه . وحين قامت الخلية في الكائن الحي ؛ بدأ الاختلال ، وجاء الإنسان ليقوم الموازين القسط بينه وبين أخيه الإنسان ، على الحال التي هي عليه في الوجود ، فكان منه ما كان مما لا حاجة لذكره ، لأنه معروف .

والحرية أولفظ (ح ر) حين ننظر إليه مستقلاً عن (ر ح) فإننا نميزه منه ، وكذلك حين ننظر إلى (ر ح) مستقلاً عن (ح ر) فإننا نميزه منه أيضاً ، وتميز الشيء من الشيء هو فصله عنه ، فحين نفصله يميز ، ولكن من أين جاء هذا التمييز ؟ هل هو من الفصل ذاته ؟ ولو فرضنا أنه لا يوجد إلا (ح ر) فلا حاجة لتمييزه لأنه لا يوجد ما نميزه عنه .. ولو وجد لوحده فلا ميزة له لأنه لا يوجد ما يميز عنه ، والميزة تقتضي وجود الآخر .. ومن هنا كان الشيء في حالة انفراده (كآ) وكان (كيفه) في ضده ، فكل ضد (كم) في ذاته و (كيف)

لضده الآخر ، والماهية على هذا بمثابة (الكم) للوجود ، والوجود أيضاً بمثابة (الكم) للماهية ، وكل منهما بمثابة الكم في حالة انفراده .. وعلى هذا فكل منهما كالكم من وجه وكالكيف من وجه آخر .. هذا ما يمكن أن يفهم من دلالة التضاد بين (ح ر) و (رح)^(١) .

وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا سبق بينهما في الوجود أيضاً لأن كلا منهما موجود في الآخر بصورة من الصور ..

ونحن حين نبدأ بالنطق في (ح ر) نبدأ في الوقت ذاته بالنطق في (رح) أما ما يظهر من سبق أحدهما فهو ما يتراءى في الظاهر ، لأن الكيف شيء مبهم في الكم ، والكم شيء مبهم في الكيف في الخطوات الأولى وحين يتحرك الجدل يتضح التمايز عن طريق تمييز الضد لضده .

أما حين نجرد الوجود والماهية من سلطان الجدل فلا نعتبره أسبق منها ليصوغها ، فهو كالقول : إن الشيء وجد قبل صيغته .

وعطاء اللفظ عطاء مادي يقف عند حدود المادة ولا يتخذها جسراً إلى ما وراءها إلا إذا كان قائماً فيها .

ولما كان (كيف) الحرية في ضدها فإن سارتر يقول : « لم تكن قط أكثر حرية مما كنا تحت ظلال الاحتلال الألماني ، حيث فقدنا كل حقوقنا ، وبالتالي فقدنا حق الكلام ، فقد كانوا يشتموننا في وجوهنا كل يوم ، وكان ينبغي علينا أن نسكت ، وكانوا ينفوننا جماعات جماعات كالعالم والمعتقلين السياسيين ، وكنا نجد في كل مكان ، على الحوائط وفي الصحف وفوق شاشة السينما تلك الوجوه القذرة الباهتة التي حاول مستعمرونا أن يعطوها لنا عن أنفسنا ؛ وبسبب هذا كله كنا أحراراً »^(٢) .

ولو لم يكن (كيف) الحرية في ضدها لكانت (كمّا) لاهية فيه ولا روح ، ولما شعر سارتر بأنه لم يكن أكثر حرية مما كان تحت ظلال الحكم الألماني .

إن الشعور بالكيفية وليس بالكمية ، ولهذا وجدت الحرية كيفها في القهر والظلم ..

« وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر » .

(١) راجع بحث (ح ر) و (رح) من هذا الكتاب .

(٢) الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة لعبد الفتاح الديدي ، ص ٢١٨ و ٢١٩ .

والوجودية ترى (العدم) شيئاً ضد الوجود ، ويرى هذا الحرف (العدم) فقراً وفقداً ،
وأما ضده الكامن فهو (الدعم) الذي يدفعه للظهور ، وإذا قرنت (الدعم) بـ (العدم)
وجدتها ضدّين مبنّين ومعنى ، إذ العدم عكس المدعوم ، ومع هذا فليس العدم شيئاً لا وجود له
لأنه قائم في ضمير الوجود .. إن الفقيه موجود ، ولكنه عادم ، وهذا دليل على أن هذا الحرف
متصل بالوجود الخارجي لا ينفك عنه أبداً ، ولا يتناول الشيء الذي لا وجود له بالكلية ،
وعلى هذا يصبح العدم نوعاً من الوجود يتجه إلى الباطن ، كما يصبح الوجود دعماً وتمكناً
يدفعه العدم أو قل الزمن الذي يتناقض ليظهر ويبرز ، وأفضل ما يعرف به الدعم هو أنه ضد
العدم ، كما أن أفضل ما يعرف به العدم أنه ضد الدعم أيضاً .

ونجد لفلسفة برجسون التي تقيم الحرية على أساس من مقولة الديمومة والاتصال ، كما
تقيمها فلسفة سارتر على أساس من مقولة الملائمة والانفصال^(١) ؛ جواباً في جدل هذا الحرف
الذي لا يرى هناك اتصالاً منفرداً ولا انفصلاً منفرداً ، لأن القائم إنما هو (اتصال منفصل) أو
(انفصال متصل) ، ونحلل المثال الذي يورده سارتر وهو مثال المريض ؛ فهو بمقتضى
انفصاله عن المرض ينظر إليه باعتباره عائقاً أو باعتباره شيئاً مؤلماً لا يستحق أي مبالاة ،
ونحن نتساءل هل يمكن حقيقة للمريض أن ينفصل عن المرض ، ولا سيما في الحالات التي
يكون فيها المرض عنيفاً مؤلماً^(٢) .

لو رجعنا إلى لفظ (مريض) وجدناه يحتوي على ضده الكامن فيه وهو (ضرم) ،
فالمرض خمود وضعف في الجسم ، والضرم قوة واشتعال ، فالنار تضر حين تحب وتحمّد ،
وتقوى حين تضر وتتنقد ، واللفظان في حركتهما العامة متضادان مبنّين ومعنى .

وحين نتطرق بلفظ (مريض) وننتهي إلى الضاد فإننا في الوقت نفسه نكون قد انتهينا
من (مريض) وبدأنا (ضرم) حتّى ، ومعنى ذلك أن نهاية المرض هي بداية الصحة ، وأن
بداية الصحة هي نهاية المرض ، فنهاية أحد الحالين بداية للآخر وهذا هو الاتصال ، وحين
ننظر إلى لفظ (مريض) نجده لفظاً مستقلاً قائماً بذاته لا علاقة له بلفظ (ضرم) وهذا هو
الانفصال ؛ فاللفظان كل منهما متصل ومنفصل بآن واحد .

(١) بين برجسون وسارتر لطبيب الشاروني ، ص ١٦٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦١ .

وليست هناك لحظة تفصل بين المرض والصحة بحيث يمكن القول : إنه في هذه اللحظة تبدأ الصحة ، أو في هذه اللحظة ينتهي المرض . والواقع أن هناك مرحلة بين الصحة والمرض تكاد تتشابه إلى حد كبير ، ومن هنا جاء تشابه الأضداد . وهناك قمة من المرض تقابل الصحة في أوجها وهما حالان متناقضان ؛ وهذا هو التناقض بين الأضداد ، لذلك قيل عنها أضداد ولم يقل متناقضات إلا تجوزاً ، فالضد يأتي للمثل والمشابه والنقيض ، وما تجده هنا من استعمال أحدهما مكان الآخر فهو من قبيل التجوز ، كما يقول المعري :

لاتقيسد عليّ لفظي فإني مثل غيري تكلمي بالمجاز

والديمومة في اللفظ وضده موجودة أيضاً لأن الحروف الواحدة في كليهما تعبر عن أن كلاً منهما موجود ودائم في الآخر ، والتلاشي موجود أيضاً لأنه عند النطق بـ (مرض) تتلاشى (ضم) والعكس بالعكس ، وحتى زوال التلاشي والديمومة موجود أيضاً إذا صح التعبير . إن وجود اللفظ رهن بوجود وجهته ، فإذا زالت الوجهة عن (مرض) و (ضم) زال وجودهما ، لأن ضم تصبح مثل مرض ، وفي الواقع المشاهد حين لا يكون للنار اضطرام - أي اشتعال - ولا يكون لها خمود - أي انطفاء - فعنى ذلك أن النار ليس لها وجود ، وليس هناك نار لا هي بالحامدة ولا بالمشتعلة ، وكأن الديمومة في رؤية برجسون تقوم وراء هذه النار التي ليست بالحامدة ولا بالمشتعلة ، ولكنها شيء آخر .

وهذه الألفاظ صورة للوعي فهي تجمع في حركتها بين حركة الفكر وحركة المادة ، بل إنها تجعلها واحداً ، وهذا ما يعطيها الحق في التحدث عن الوعي والمادة معاً .

إن فكرة الزمان في الفيزيقا الكلاسيكية متمايزة عن هذا الزمان الذاتي في التجربة الإنسانية ، فهي كانت تعنى فقط بالديمومة وليس بالمجرى ، وكان الكون يعتبر ، إما أبدياً ، أو كأنه خلق فجأة من قبل فاعل خارجي ^(١) .

إن لفظ (مرض) حيث يتحرك تحركاً لانهائياً وينظر إليه من زاوية المكان ، فإن المكان يصبح وكأنه غير موجود ، لأن وجود أية نقطة عليه يمكن فيها وجود أي حرف من حروفه لا وجود لها ، لأنها لو وجدت فهذا يقضي أن السرعة تناهت عندها حتى وجدت ،

(١) آفاق الفكر المعاصر لغاتيان بيكون ، ص ٧٢١ .

وهذا معناه إلغاء المكان ، وإذا ألغينا المكان أصبح الزمان أبداً أو كالديمومة في نظر برجسون .

وإذا نظرنا إليه من زاوية الزمان وهو يتحرك بسرعة لانهائية فإنه لا يمكن تعيين نقطة من تقاطعه ، لأن التعيين معناه أن السرعة تناهت عند هذه النقطة ، وعليه فلا يمكن التعيين ، وهذا معناه إلغاء الزمان الذي إن ألغيناه أصبح المكان لانهائياً .

ولكن الزمان والمكان تجمعهما جدلية واحدة ، ومن أجل أن يجتمعا في هذه الجدلية فمن المستحيل أن يكون أحدهما صفرأ ، لأننا إذا أردنا أن نجتمع في الحروف التي هي الميم والراء والضاد لفظين هما (م رض) و (ض رم) فإن هذا الجمع يقتضي بالبداهة أن لا سبيل إلى النطق بحرف من أحدهما إلا بالنطق بنظيره الآخر ، أي أننا حين نبدأ بالميم من أول (م رض) نكون قد انتهينا عندها من ميم (ض رم) ولكن بصورة معكوسة ، والعكس آت من تعاكس الوجهتين ، وكأننا في حقيقة الأمر نبدأ الشيء ذاته ولكن من آخر ضده ومن أوله بأن واحد ، والذين يقولون إن الزمان لا يقبل العكس ينظرون إلى التعاقب في الوجود الذي يجعل الزمان متناقصاً دائماً وأبداً والمكان متزايداً دائماً وأبداً ، وإذا كان الزمان والمكان متعاقبين فكل منهما ناقص وزائد معاً في آن .

« إن مفهوم الزمان الفيزيقي الذي أدخله (غاليله) في الفلسفة الطبيعية كان يتسم بطابع هندسي بجوهره . ففي الهندسة ، إن فكرة الترتيب مؤسسة على مفهوم ما بين ، إن هذه الفكرة يمكن قلبها ، لأنه إذا كانت (ب) ما بين (أ) و (ج) فإن (ب) هي أيضاً ما بين (ج) و (أ) في الفكرة الناتية التي لدينا عن جريان الزمان ، الفكرة الأساسية هي مع ذلك ، فكرة (السابق) و (اللاحق) . إن هذه الفكرة غير قابلة للقلب ، لأنه إذا اعتبر المراقب أن الحدث (ب) هو لاحق للحدث (أ) فمن المستحيل أن يتمكن من اعتبار (أ) لاحقاً للحدث (ب) . إن فكرة الزمان في الفيزيكا الكلاسيكية كانت متميزة عن هذا الزمان الذاتي في التجربة الإنسانية ، فهي كانت تعني فقط بـ (الديمومة) وليس بـ (المجرى) وكان الكون يعتبر إما أبدياً أو كأنه خلق فجأة من قبل فاعل خارجي »^(١) .

والذي يجمع بين الجريان والديمومة أن كلاً من الزمان والمكان يجتمعان في جدلية واحدة وكل منهما بالنسبة إلى الآخر دافع ومدفوع في آن معاً ، ولذا فهما يقبلان الجريان والديمومة في

(١) آفاق الفكر للعصر لغاتيان بيكون ، ص ٢٢٠ .

الحالين . وكون المريض حراً يقتضى انفصاله عن المرض في أن ينظر إليه باعتباره عائقاً أو باعتباره شيئاً مؤلماً أو باعتباره شيئاً مهماً لا يستحق أي مبالاة^(١) .

فإن ما مر من وجود الاتصال والانفصال معاً كما ينطبق على فترة المرض كلها ينطبق على أي لحظة من لحظاتها ، وإذا استطاع المريض - كما يقول سارتر - أن ينفصل وانفصل في لحظة ما فهو في هذه اللحظة ذاتها متصل ومنفصل معاً ، إذ لا حدود بين أي لحظة اتصال ولحظة انفصال أخرى كما تبين سابقاً ، وتلك هي مشكلة الجدل التي تنطق دائماً بلسان الشاعر :

زعم العـوازل أني في غمرة صدقوا ولكن غمري لا تنجلي

وهذه الغمرة هي الإشراق بعينه .

ولا تجد تمييزاً بين الفعل والعمل في عبارات الباحثين كما تجده في هذه الحرف ، لأن الفعل كامل فيه : فهو إما فعل كامل ، أو فعل حيوان : فالكامل يفعل لأن فعله كامل ، والحيوان يفعل لأن فعله غريزي لا مجال للزيادة فيه ، فهو يصدر كاملاً . وهكذا ترى صلة بين الفعل في المثل الأعلى وبين الفعل في المثل الأدنى ، والعمل واسطة العقد بين الفعلين ، فهو إنساني محض ، وغير الإنسان لا يعمل بل يفعل ، ولم يستعمل لفظ العمل للحيوان إلا في مثل قولهم : « البقر العوامل »^(٢) .

وحين تجد في هذه اللغة فعلاً منسوباً للإنسان فهو إما لتخلقه بأخلاق المثل الأعلى وإما لانحطاطه إلى مرتبة الحيوان ، ولذا كان تعريف الإنسان بأنه العامل هو التعريف المميز ، ولهذا فإن ما يصدر عن المثل الأعلى يوصف بالفعل ولا ينسب العمل إليه إلا نادراً .

وحين يعرف سارتر الإنسان بالعمل^(٣) فتعريفه يتفق وسير الجدلية في هذا الحرف . وانظر إلى العمل الإنساني حين يقرب من الكمال ويصبح بعيداً عن النظر في قول ذي الرمة^(٤) :

(١) بين برجسون وسارتر لحبيب الشاروني ، ص ١٦١ .

(٢) مفردات الرابع .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٤ .

(٤) أساس البلاغة للزمخشري ، مادة (فعل) .

وشعر قد أرقت له غريب أجنبه المساند والمحالا
فبت أقيمه وأقصد منه قوافي لا أعد لها مثالا
غرائب قد ذهبن بكل أفق من الآفاق تفتعل افتعالا

أي تبتدع ابتداعاً غير مسبوق إلى مثله .. وهذا الافتعال سما إلى مرتبة عالية فكان ابتداعاً غير مسبوق إلى مثله .

وتأمل كيف قالوا لإبراهيم : ﴿ من فعل هذا بأهتنا ﴾ [الأنبياء : ٥٩/٢١] . يشيرون إلى أنه فعل متدنٍ ؛ وكأنه ليس بفعل إنسان ، فردة عليهم إبراهيم ردأ يضع الحجر في مكانه بين الأحجار لا إلهاً بين الآلهة إذ قال : ﴿ فعله كبيرهم هذا ﴾ [الأنبياء : ٦٣/٢١] وأشار إلى أكبر الأصنام ..

فانظر كيف انتقل الفعل من أرفع الدرجات إلى أحطها ، فهو لا يقبل التوسط . أما ما يقبل التوسط فهو (العمل) . ونزع صفة الكمال عنه يفسح المجال أمام كل عمل ليسير من كمال إلى كمال سيراً لا نهاية له ، ويبقى وراء كل عمل عظيم أمل في عمل أعظم فلا تغلق الباب عليه إلا في أحط الدرجات لأنه ليس بفعل حيوان ، ولا في أعلاها ؛ فما كان لعمل أن يكون كاملاً لا مزيد عليه لمستزيد ، وبلوغ الغاية في أي شيء ليس من طبيعة الجدل في هذا الحرف الذي يرى في كل غاية وسيلة لما بعدها ، فهي غاية ووسيلة معاً .

الفرق بين الفعل والعمل

وكان المعري وضع الفعل في موضعه الذي إن تسامى فهو متصل بعالم الملائكة ، وإن انخفض انحط إلى جنس البهائم :

ثلاث مراتب ملك رفيع وإنسان وجيل غير إنس
فإن فعل الفتي خيراً تعالى إلى قنس الملائك خير قنس
وإن خفضته همته تهوى إلى جنس البهائم شر جنس

والقنس : الأصل . وأبو العلاء لم يستعمل كلمة (عمل) التي لو استعملها لبقى الوزن صحيحاً ، وإنما استعمل (فعل) . وعلى هذا فالإنسان في فعله إما ملك وإما بهيمة ؛ وفي عمله إنسان .

وملكة الجدل في هذا الحرف التي تتمثل في تلك الثروة الكبيرة من المعاني تصل الحاضر بالماضي ، وتبقى حياً في المستقبل حياة متطورة متحولة .

وأثار حركة الجدل في ماضي هذه اللغة تجعل الذاكرة ترجع إلى تلك الخطوط التي رسمتها في النفس أحداث الماضي ، وعملت التجربة الاجتماعية على توضيحها ، فهذه الخطوط تظل قائمة في النفس وهي تتطور وتتجدد مع اتصالات الشخص المتجددة في المجتمع^(١) .

وإذا كانت الذاكرة الاجتماعية تستمد قوتها وديمومتها من تلك الجماعة البشرية التي هي عماد الذاكرة فإن من يقوم بعملية التذكر هم الأفراد من حيث هم أعضاء في جماعة ، فالذاكرة الاجتماعية تتخذ لدى الأفراد صيغاً متغيرة هي الذكريات الفردية ، وهذه الذكريات الفردية هي بمثابة وجهات نظر تختلف بحسب ظروف الفرد الخاصة . ولكنها ترتبط وتعود في نهاية الأمر إلى الذاكرة الاجتماعية^(٢) .

وهذه الذاكرة الاجتماعية لا تحيا إلا في إطار صيغة الجدل التي تجعل الزمن متصلاً ومنفصلاً بأن واحد ، فهو باتصاله يصل الماضي بالحاضر والمستقبل ، وبانفصاله يعطي لكل فترة لحظات ترى فيها (كيفها) لأن اللحظة الآنية لا تجد كيفها إلا في خارجها ، فنحن ندخل في حكم أشياء لتحكم علينا ، ونخرج من حكمها لنحكم عليها ..

وطبيعة الجدل في هذا الحرف وإن استوعبت الماضي في الحاضر فإنها تستوعبه لتجعل منه مستقبلاً متطوراً ، وهو في الوقت نفسه (حاضر الماضي) و (ماضي الحاضر) .

لو أخذت (ك س ب) و (س ك ب) لوجدت الكسب يعني إدخالك المكسوب في حوزتك ؛ فكل ما تكسبه تحوزه ، والسكب إخراجه منها ، وحين تسكبه تخرجه من حوزتك كأن تصبه في شيء آخر ..

وإذا كان ماضي لفظ (ك س ب) أصبح حاضراً في (س ك ب) وتحول الشيء المكسوب في الماضي فأصبح مسكوباً ، فهل المكسوب يعني المسكوب لأن حروف (ك س ب) هي حروف (س ك ب) نفسها وما كسبناه سكبناه ؟

إذا كان الأمر كذلك فإن العطاء مثل الأخذ ، وإن القصر مثل المد .. وإن الشيء هو

(٢٠١) بين برجسون وسارتر لحبيب الشاروني ، ص ١٧٨ ، نقلًا عن موريس هالفاكس .

نفسه لم يتحول ولم يتبدل .. الكسب : أخذ ، والسكب : بذل ، وليس الآخذ كالباذل ؛ هنا في أبسط الصور .

إن الصيغة وإن بقيت محافظة على ذاتها صيغةً ، ولكن المحتوى قد تبدل وتطور ، وأصبح « لَأَنْتَ أَنْتَ وَلَا الدِّيار دِيَارَا » ؛ كان كسباً كما تكسب الشجرة ذاتها من البذرة ثم أصبحت شجرة تسكب ما كسبت ، فهل ما تسكبه من ثمار عين ما اكتسبته من البذرة والمحيط .. إنه هو ولكنه شيء آخر جاء لشيء آخر ؛ لقد تحول كل شيء وتبدل ولكن الصيغة هي ذاتها ، اكتسبت الشجرة من البذرة ثم سكبت ، ولكن أين كسب من كسب ، وأين سكب من سكب ، أين عطاء الشجرة من عطاء البذرة التي هي أصلها ؟

ولكن هل زال الماضي الممثل في البذرة من الشجرة التي تفرعت منها .. لم يزل ، لقد بقي محافظاً على ذاته كما بقيت حروف (ك س ب) في (س ك ب) ، ولكن على شكل صيغة متطورة متحولة .. لقد تغير (الكم) و (الكيف) معاً .

إن وجود (ك س ب) في (س ك ب) دون تحول أو تطور حركة ميكانيكية ، أما وجودها في صيغتها المتطورة المتحولة فهو حركة جدلية ديناميكية ، والفرق بين الحركتين كالفرق بين البذرة الواحدة وبين الشجرة ، أصلها ثابت وفرعها في السماء . والشجرة تنقض البذرة وتؤكددها معاً ، فهي تثبتها وتنفيها بأن واحد على حد تعبير هيجل .

إن هذه الحركة الجدلية واضحة في هذا الحرف كما هي واضحة في جدل (هيجل) ، ومزية هذه اللغة أن كل لفظ من ألفاظها جدلية قائمة بذاتها ، وإنك لترى الباحثين يذهبون في كل وجه ليجدوا مثلاً واضحاً لحركة الجدل على غرار ما تراه في هذه اللغة فلا يجدونه ، لأن الفطرة هي معلم كل معلم ، فهي أعلم من كل عالم وهي في الوقت نفسه أشد جهلاً من كل جاهل ، فيا للعالمة الجاهلة !! .

والوجودية حين ترى الشعور بالوجود لا يكون شديداً كشدته في لحظة الموت ؛ على حق لأن الشيء يجد (كيفه) في ضده ، وأشد ما يكون الكيف في اللحظة التي يبلغ فيها التضاد أقصاه ؛ لحظة الانتقال من الحياة إلى الموت ، فالحياة تجد (كيفها) في الموت ، والموت يجد كيفه في الحياة ، وكل شيء يجد كيفه في ضده ، وهو في ذاته كم لا كيف له ، وليس معنى ذلك أن التكيف داخل الذات معدوم ، فالذات قائمة على التضاد ، وكل ضد داخل الذات يجد

كيفه في ضده أيضاً ، والذات بجملتها تجد كيفها في ضدها ، ولهذا يصر الوجوديون على العدم في كل شيء ليعطوا اللحظة أقصى ما يمكن من التكيف ، وهم ملتقون مع حركة الجدل في هذا الحرف الذي يحتوي كل لفظ فيه وبصورة حتمية ضده ليبلغ أقصى درجات (التكيف) ، وفي ذلك دفع للحياة إلى أقصى مدى من التوتر والتناقض .

فلو أخذت لفظ (راح) الذي يعني جاء وضده (حار) الذي يعني رجع وجدت أنه ليس بين الرواح والخور فاصل لأنك لا تنتهي من الحاء في راح إلا وأنت مبتدئ بالحاء من (حار) ، فأنت بين رواح وخور متصلين دائبين يجريان إلى قدرهما بقدرهما وكل منهما (كم) في ذاته ، و (كيف) في ضده ، فلا تعرف قيمة القدوم إلا بالوداع ، ولا قيمة الوداع إلا بالقدوم .. وأقصى ما يعرف الوداع حين يكون الأمل في اللقاء معدوماً .. وإذا زال التضاد وأصبح اللقاء لقاءً لا فراق بعده فقد اللقاء (كيفه) والعكس بالعكس أيضاً ، فقد قال الشاعر :

وأعظم ما يكون الشوق يوماً إذا دنت الديار من الديار
ويا ليتة قال :

وأعظم ما يكون الشوق يوماً إذا نأت الديار عن الديار

والسؤال : لِمَ قام (الكم) و (الكيف) ؟ وهو سؤال متصل بسؤال آخر : لِمَ قام التضاد ؟

إن الكم والكيف ضدان في حركة جدلية واحدة كلما زاد أحدهما زاد الآخر ولكن بصورة عكسية ، أي زاد تناقصه . والكم سير نحو التجمع ، والكيف انطلاق نحو التطلع ، وكم الشيء : تجميعه ، ومكّه : فضّ ما تجمع منه ، والمكّ : من امتكّ ضرع الدابة ؛ إذا امتص ما تجمع فيه من لبن . والأمر يدور بين تجمع الشيء ، وإزالة ما تجمع منه . فاللبن يجتمع في الضرع فهو (كم) وامتكاكه تقض لما تجمع منه . وكأن المكّ يفتح السبيل أمام ما تجمع لينطلق ، ومن هنا اتسم للمكّ بالتطلع ، واتسم الكم بالتجمع ، ولو صرفنا النظر عن الوجهة لكان (المك) كمّاً و (الكم) مكّاً ، فالكم حركة من المحيط إلى المركز ، والمكّ حركة من المركز إلى المحيط . وحين تزول الدائرة التي تمثل هنا الوجهة تصبح الحركتان حركة واحدة . ولكنها في حقيقة الأمر حركة لا وجود لها ، فلا وجود في هذا الوجود إلا للمتجه .

ولهذا كان الوجود هو (الكم والكيف) ويستحيل وجود أحدهما مستقلاً عن الآخر .

ولكن الكم والكيف إنسانيان متصلان بالإنسان ولا وجود لهما إلا به ، فهل الوجود هو الوجود الإنساني وحده ؟

والكم والكيف ضدان ، والتضاد موجود في كل شيء في هذا الوجود الذي يحتوي الكم والكيف ، وكل من الضدين (كم) في ذاته و (كيف) لصدده القائم فيه .. والكم والكيف موجودان في الطبيعة ، وفي الإنسان ، ووجودهما في الشيء وجود مبهم ، ويتميز كلما مضى الكائن قدماً نحو الشعور . والتمييز يكاد يكون معدوماً في غير الإنسان ، فترى الوجود كله وكأنه (كم) يجد (كيفه) في الشعور الإنساني وإن كان قائماً في غريزة الحيوان الذي يتكيف سليقة وطبعاً كما يقول المعري :

إذا لم تر الصقر الحمامة دهرها فمن شيم الورق الحذار من الصقر
والتضاد في جوهره تمييز للكم من الكيف ، ولولاه لكان كل شيء ككل شيء في هذا الوجود الذي إن أصبح في مثل هذه الحال زال . ووجوده رهن بوجود التضاد ، وزواله رهن بزواله ، والمعادلة : الوجود = التضاد = الكم والكيف ؛ صحيحة ، فإذا حذفت التضاد حذفت الكم والكيف وأزلت الوجود بالكلية ..

وفي هذا إشارة إلى أن الوجود المادي وجود كمّي يجد كيفه في الإنسان أكثر مما يجد . ووجود الكم والكيف في حالة مبهمة لا تتيح مقدّمة للتمايز الذي يشير إلى أن كل ما مر من مراحل مقدّمة لظهور الشعور . يقول المعري : « والمرء لولا أن يحس جدار » ، وقد شاركه في هذا الإحساس النبات والحيوان على نحو ما . وحين يزول هذا الشعور من الإنسان يبدأ طريقه إلى خطوته الأولى : يقول المعري : « والجسم بعد فراق الروح كالمدر » ، وقد عاد إلى الجدار كرة أخرى .

وإذا كان الفرق بين الكم والكيف فرقاً في الاتجاه الذي إن زال زال الوجود كله كما تقدم ، فالذين يؤكدون على الوجهة إنما يؤكدون على الوجود ذاته ، وليست الوجهة مجرد اتجاه بل هي الوجود .. وإذا بحثنا عنها نراها تتجلى في الاختيار أوضح ما تتجلى ، والاختيار لا يكون اختياراً إلا حين تكون حراً فيما تختار ولذا كانت المعادلة :

الوجود = الوجهة = الاختيار = الحرية ؛ صحيحة ، وكأن كل الوجود في الحرية .

وحين يستعمر شعب شعباً فإنه يلغي وجهته ، ويدفعه للسير في اتجاه رغباته . ويالغاء

الوجهة يلغى التكيف ، وينحط الإنسان إلى مستوى الحيوان الأعجم المؤهل وليس المستوحش .

وتظل الإنسانية المعذبة برأسها في شخص المغلوب الذي يطالب الغالب بتوحيد الوجهة تحت لواء الإنسانية ، وما أسرع ما يتبنى الغالب هذا المطلب ليمارس تحت ظلاله أسوأ ما يعامل به الإنسان أخاه الإنسان .

ولكن الغالب يسعى إلى حثفه بظلفه ، فكما أوغل في إلغاء وجهة المغلوب أوغل في إلغاء تكيفه ، وكما ضاق التكيف ازداد الشعور بالحاجة إليه ، وزاد التطلع إلى التحرر ، وفي التحرر حثف الغالب الذي يتأخر كلما عرف كيف ينفس عن شعور المغلوب . والحرية والتكيف توأمان .

والصعوبة في الحرية تنشأ من علاقتها بالتكيف ، فهي في صورتها العامة تقتضي العدل ، والعدل في التعليم مثلاً يقتضي أن نكثر من عدد المدارس لتستوعب (الكم) الذي يظهر اتجاهنا إليه وكأنه اتجاه على حساب الكيف الذي نجعله في المرتبة الثانية بعد الكم نظراً لضرورة العدل ، وقصّ التكيف نقصاً في الحرية ذاتها ، وهذه هي المشكلة التي تنشأ عن علاقة (الحرية) بـ (الكيف) التي تجد بعض حلولها في فتح طريق (الكيف) أمام النابغين من الطلاب .

والتوسع في (الكم) في كل شيء دون توفر الكيف اللازم إدبار عن الحرية وإقبال على القيد من جديد .. ولذا فالعدالة المطلقة هي الظلم المطلق ، لأنها تعني إهمال الكيف الذي يعني إهمال الحرية .

وإذا كان لا وجود للكم وجوداً متميزاً إلا في الكيف ، وليس الكم والكيف إلا التضاد ، فإن التضاد أسلوب الوجود الأمثل في تجديد الوجود وتطويره ، وحين يخلو الوجود من تضاده يزول ، ولا يستطيع أحد الآن التحدث عن المولود الجديد بعد زوال التضاد .

وإذا كان الكيف من الخارج لأن كل صيغة تأخذ كيفها من ضدها وهو وإن كان قائماً فيها يعتبر كأنه خارج عنها . فلا بد للحصول عليه من السعي إليه ، والبحث عنه ، والتطلع نحوه .. إن الباحث عن الكيف مسافر ، فقد يسافر داخل ذاته من فكرة إلى فكرة ، وكل فكرة خالفة لفكرة سالفة . ولهذا فكل ما يسعى إليك ويمثل بين يديك مهما كانت

درجة تطوره متدنية أو مرتفعة ؛ فهو (كم) ، ولا ينتقل من الكم إلى الكيف إلا حين تسمى إليه أنت وتبحث عنه ، وتعضي في تصويره وتخيله وإعادة تركيبه من جديد إذا كان معداً مركباً ، إذ كل مركب مجهز للاستعمال هو كمّ مهمل رقي في سلم التطور والتكيف ، لأن كل ما يأتي من الخارج (كم) والكيف هو ما نصنعه نحن بأيدينا .

وقد أدرك القوم بحسبهم هذه الوجهة ، وعبروا عنها فيما صدر عنهم من حركات . فهذا أبو حية النيري يصور كيف أن فتاة ذات أناة ، فاترة ، كسول ، لدلها ووفرة النعمة من حولها ، تنام في الضحى ، ولا تنام إلى مثل هذه الساعة إلا من كفت شأنها ، فلا تحتاج شيئاً ، وكانت في مجتمع نسوة فقلن لها - وقد مرّ بهن شاب كخط البان في رشاقته ولينه يمشي رويداً .. فدنياك لا يرح صحيحاً ، وإن لم تقتليه بحسبك وجمالك فقاري أن تقتليه .. فإذا فعلت لقتله ؟

إنها جرت على مثل ما يجري عليه العارضون في التلفزيون اليوم ، يعرضون بضاعتهم محاطة بلع خاطفة من المغريات تمرّ البرق ؛ ما أسرع ما يلتع وما أسرع ما ينطفئ ، ليتركوا للمشاهد البحث عن (الكيف) والسعي إليه ، ولو أنهم أطالوا في عمر تلك المغريات المشوقة لضاع القصد ، ولما أحس المشاهد أنه بحاجة إلى متابعة الكشف والبحث ليطلع على كيفية مارأى وما شاهد .

ولم تزد هذه الفتاة على أن ألقت قناعها عن وجه كأنه الشمس وأسرعت فرفعت كفها ومعصمها تستر هذه الشمس الطالعة بعد أن أفرغت في قلبه سحر عينيها ، وصاحت لتوها برفيقاتها أن قلن له اذهب ..

| | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| رمته أناة من ربيعة عامر | نؤوم الضحى في مآثم أي مآثم |
| فجاء كخوط البان لامتباع | ولكن بسيما ذي الوقار وميسم |
| فقلن لها سراً : فدنياك لا يرح | صحيحاً وإن لم تقتليه فألمي |
| فألقت قناعاً دونه الشمس واتقت | بأحسن موصولين كف ومعصم |
| وقالت فلما أفرغت في فؤاده | وعينيها منها السحر قلن له : قم |
| فود يجده الأنف لو أن صحبه | تنادوا وقالوا في المناخ له نم |
| فراح وما يدري أفي ساعة الضحى | تروح أم داج من الليل مظلم |

لقد تركته مسافراً مع (الكيف) يبحث عنه ويتطلع إليه ، ولو أنها كانت معه عمرها لارتدت في عينيه كيفاً ولكن دون كيفها يوم سترت وجهها بمعصمها .. ولهذا تتغير الأزياء لإخراج الكم من حدوده الجامدة إلى ساح الكيف المتحول المتبدل . ولو استطاع الناس أن يستبدلوا ذواتهم بأخرى لما قصرُوا .. ليخرجوا من حصار الكم إلى حرية الكيف ، فالكيف والحرية توأمان ، ولو أن النابغة الذبياني حين سقط نصيف المتجردة زوج النعمان بن المنذر قال : إن النصيف سقط عن وجهها وهي تريد إسقاطه .. ولو أنها لم ترفع يدها إلى وجهها تحجبه وتستره لما كان لبيته هذا المعنى الذي يؤديه :

سقط النصيف ولم ترد إسقاطه فتناولته واتقتنا باليد

وعلى أي حال فإنها أرادت إسقاطه من وجه ، ولم ترد من وجه آخر . لقد سقط النصيف حين سقط عن (كم) ولو كان بديراً ، وأخذ البدر (كيفه) في قوله : لم ترد إسقاطه ، وقوله : واتقتنا باليد .. كفعل عارضي البضاعات في التلفزيون ، فكأنهم حين يفرغون في العيون سحر المشوقات يأملون في أن يتجاوزها السحر إلى البضاعات ذاتها ، وفي أقل تقدير يحملونه على أن يتحمل غثاثة ما يعرضون لطرافة وسحر الإطار الذي يعرضون فيه .

ولما كانت المعرفة تعنى في أخص وأدق ما تعنى بإدراك (الكيف) ، تعذر أن تعطى عطاءها وأن يقدمها المربي إلى الطفل ؛ لأنها كالحرية تؤخذ ولا تعطى . ويقتصر عمل المربي على تقديم الإطار الذي يحمل الطفل على البحث عنها في (الكيف) ، أما إذا قدمنا المعرفة شروحاً وتفاصيل دون أن نحمل الطفل على أن يكشفها بنفسه فقد قدمناها (كمّاً) لا كيف له ، كتلك المسائل المحلولة والتصاميم الجاهزة في شتى ألوان المعرفة وكل شيء يستورد جاهزاً ، فهو (كم) مهما كانت درجة تطوره .

إن الوجود من حولنا يقبل إلينا على صورة (الكم) ما كان أقرب إلينا منه من جبل الوريد أو ما كان أبعد من نهر المجرة ، وقد يصبح البعيد (كيفاً) حين نرتحل إليه ونكشفه وقد يبقى القريب الذي في داخلنا (كمّاً) حين يقبل علينا ويلتصق بنا ، بل ويجري منا مجرى الدم ولا نرتحل نحن إليه فنكشف عنه الغطاء .. ولما كان كل شيء يقبل علينا (كمّاً) وكان ما يقبل أوسع بكثير مما لا يقارن مما نسعى إليه نحن ونكشفه .. كانت حياة الفرد في معظمها حياة (كم) لا كيف فيها ، لأن ما يقبل بحر وما يصدر عنه قطرات .

والشعوب كالأفراد ، فهي إن أغرقت فيما تستورد ولم ترحل لتكشف (الكم) عاشت حياة الكم على قدر حجم الشيء المقبل عليها ، وعاشت حياة (الكيف) على قدر ما يصدر عنها .

ولما كان التفاوت بين الشعوب قدراً لا مفر منه ، فإن المشكلة لا سبيل إلى حلها إلا تدرجاً ، ومن أولى الخطوات في السير إلى (الكيف) هضم (الكم) المقبل واستيعابه ، وكأن ما يشاهد الآن في العالم من تخلف عن مسايرة حركة (الجدل) ناشئ عن سرعة هذه الحركة في المادة أكثر من سرعتها في الإنسان .. وسرعتها في المادة عن طريق الكشف العلمية تظهر على يد قلة متطلعة في كل زمان ومكان .

« والحركة في (كمها) و (كيفها) ليست سوى الانتقال من المكان إلى داخل الزمان ومن الزمان إلى داخل المكان »^(١) .

وإيضاح ذلك كما سبق في النظر إلى الحرفين الأولين من (مكن) : في المك الممثل في الاندفاع المكاني نحو الخارج ، وضده (الكم) الممثل في الاندفاع الزماني نحو الداخل .. « أما المادة فهي موضوع الحركة »^(٢) .

والقوم استعملوا لفظ (ن هـ) للشيء يستقر في قراره ، (فالنهاية والنهاية)^(٣) غاية كل شيء وآخره ، وذلك لأن آخره ينهائه عن التادي فيرتدع ، قال أبو ذؤيب :

رميناهم حتى إذا اربث جمعهم وعاد الرصيع نهية للحمائل

يقول : انهزموا حتى انقلبت سيوفهم فعاد الرصيع على حيث كانت الحمائل . والرصيع : جمع رصيعة وهي سير مضفور ، وهذا مثل عند الهزيمة ، والنهاية : حيث انتهى إليه الرصيع ، وهي سيورتضفر بين حمالة السيف وجفنه ، والنهاية : طرف العران الذي في أنف البعير وذلك لانتهائه به ، والنهي والنهي : الموضع الذي له حاجز ينهي الماء أن يفيض ، وقيل هو الغدير في لغة أهل نجد ، قال الشاعر :

(١) هيجل لعبد الفتاح الديدي ، ص ٩٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٥ .

(٣) لسان العرب ، مادة (ن هـ) .

ظلت ينهي البردان تغسل ——— تشرب منه نهلات وتعل

وأنشد ابن بري لمعن بن أوس :

تشج بي الموجاء كل تنوفة ——— كأن لها بواً ينهي تغاوله

وتنحية الوادي : حيث ينتهي الماء من حروفه . ونهاء النهار : ارتفاعه قراب نصفه . وكلها ترجع إلى أن الشيء بلغ مستقره وقراره ، والمكان يتناهى في القرارات التي يستقر فيها الماء . قال عنتره :

جادات عليه كل عين ثرة ——— فتركن كل قرارة كالسدرهم

لما استقر فيها من الماء .

وحين يرتفع النهار إلى مده يبدأ في التقاصر وكأنه قد تنهى في ارتفاعه .

وضد (ن هـ) القائم فيه هو (هـ ن و) . والهنو : الوقت ، ومضى هنو الليل : أي وقته . والهنية : القليل من الزمان .

وإذا نظرت إلى الشيء يستقر في قراره حين يتناهى ، وإلى الشيء يمر كأنه هنية ؛ وجدت اللفظين متضادين مبنى ومعنى ، ووجدت أن الاستقرار متصل بالمكان ، وأن اللحظة غير مستقرة وهي متصلة بالزمان ؛ وهذا مفهوم اللفظ عندهم . يقول أبو العلاء :

أما المكان فثابت لا ينقضي ——— لكن زمائك ذاهب لا يثبت

ولكنك لو رجعت إلى القرارة يستقر فيها الماء لوجدتها كالهنية بين هنيات الزمان ، فالمكان يستقر في القرارة ، كالزمان يتمثل في الهنية ، وكلاهما وعاء .

والتناقض الذي يعلنه اللفظ بحركته الجدلية يجعل الزمان والمكان ضدين في جدلية واحدة . ولو نظرت في الأمر الذي هو ضد النهي ورجعت إلى ضد (أمر) الكامن فيه وهو (رماً) لوجدت نفسك ترجع إلى المكان من جديد لأن :

(ن هـ) ضد (هـ ن و) .

و (ن هـ) ضد (أمر) .

و (أمر) ضد (رمأ) .

ونتيجة المعادلات أن :

(رم أ) تشابه (ن هـ) .

وإذا كانت (ن هـ) تعني انتهاء الشيء إلى قراره من المكان ، وكذلك رمأ في قولك^(١) : (رمأ) بالمكان أقام به ، ورمأت الإبل بالمكان أقامت فيه ، وخص بعضهم إقامتها في العشب ، وأرمأ إليه : دنا ؛ فهكذا ترى الرمأ متصلاً بالملكث والتريث ، كما ترى الأمر متصلاً بالنفاذ والمضي ؛ فالأمر والرمأ متضادان لفظاً ومعنى . وتستطيع أن تستعمل المعادلات في هذا الحرف كاستعمالك لها في الرياضيات ، وحين يتصدى علماء العربية إلى مثل هذه المعادلات سيجدون أنفسهم أمام ألفاظ لها مرونة الأعداد وسعتها وشمولها وصلتها بالواقع الحي ؛ فهي تجمع بين الفكر والمادة في بيان عربي مشرق ، ومنطق إنساني قويم .. وفوق كل هذا فهي لسان طبيعي أصيل ، وهذا البيان الأخير أفصح من أخويه السابقين وأشد وضوحاً وضبطاً لأنه يمثل حركة أشياء الوجود في سيرها إلى قرارها ، وقرارها هو هذا السير نفسه .

والحروف الواحدة في (ن هـ) و (هـ ن) تجعل كلا من اللفظين يستعمل في مكان الآخر ، ولما كان كل لفظ (كآ) في ذاته ، و (وكيفاً) لظده ، فالتناهي في المكان يجد كيفه في الهنيهة ، كما تجد الهنيهة معناها في التناهي .

والاستقرار والتريث لا يعرفان إلا حين لا يجد المرء من الوقت غير هنيهة تصوره الاستقرار والتريث على حقيقتها فيقدرهما حق قدرهما ..

والهنيهة العجلى لا تجد معناها وتفسيرها إلا بالتثاقل والتباطؤ ، والمكان لا يجد معناه إلا في الزمان . والزمان لا يجد معناه إلا في المكان .

والشيء الذي يتكرر دائماً ؛ هو أن الفرق بين الضدين في حركة الجدل يرجع في أصله إلى الفرق في الواجهة فإذا زالت جاء الإطلاق ليجعل الزمان مكاناً ، والمكان زماناً ، وليسوي بين الأضداد كلها ، وبعبارة أخرى إذا جاء الإطلاق بطل جدل التناقض ، وبالإمكان عند ذلك أن تكتب المعادلة التالية :

$$\text{الزمان} = \text{المكان} . \text{ و } (\text{أم ر}) = (\text{رم أ}) .$$

(١) تاج العروس ، مادة (رم أ) .

لأنه إذا كان لا فرق بين البدء بالهمزة كما في (أم ر) والبدء بالراء كما في (رم أ) فإن :
(أم ر) = (رم أ) . بل إنَّ : (كل شيء) = (كل شيء) .

ولنا أن نكرر قول أحد الصوفية :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان سكننا بدننا
فإذا أبصرتنا أبصرتنه وإذا أبصرتنه أبصرتنا

وإذا آلت المادة إلى قوة - كما فعل رذرفورد - فما الفرق بين قوة وقوة ؟ وإذا كانت المادة
قوة متكاثفة كما يُعزى إلى أينشتين ، فهل الفرق بين المادة والقوة إلا في الدرجة ؟

وإذا كان كل لفظ (كَأ) في ذاته وكيفاً لغيره ، فإن (كيف) اللفظ في الوجهة المضادة
لوجهته ، فإذا زالت الوجهة زال الكيف وصار الشيء كله كَأ .

أزل الوجهة من حركة المادة تزل الكيف وتزل الوجود المادي عن وجوده المعروف إلى
وجود لا نعرف عنه شيئاً .

إذا نظرت في اتجاه لفظ (خ رش)^(١) إلى ما يحدثه الخرش من أثر في الشيء يتعمقه قليلاً
أو كثيراً ، ونظرت في اتجاه ضده (ش رخ) إلى أن شرح كل شيء حرفه الناقى ، فإنك تجد
أن الخرش هو الذي يحدث الشرح ، إذ كل خرش لابد من أن تكون له حروف ناتئة ، وعلى
قدر الخرش يكون الشرح .. تلك هي الحركة في صورتها الأولى . واللفظان متضادان مبنى
ومعنى .

وإذا رجعنا إلى مبدأ الآلية الذي بموجبه تؤلف الظواهر سلاسل يتعين فيها وجود
اللاحق بوجود السابق^(٢) ، فإن الشرح اللاحق هنا قد تعين بوجود الخرش السابق وبصورة
محددة واضحة كما رأيت .

وإذا كان مبدأ الغائية الذي بموجبه تؤلف هذه السلاسل أنظمة يتعين فيها وجود
الأجزاء بفكرة الكل^(٣) ، فإن جميع مستعملات (خ رش) و (ش رخ) ليس في المعجمات
فحسب وإنما في كل استعمال ؛ تتعين على ضوء العلاقة القائمة على أن (الخرش ضد الشرح) ،
فهذه الصورة التي تنهى عن موقع كل من الضدين من ضده الآخر هي الفكرة الكلية التي تجمع

(١) لسان العرب ، مادتا (ش رخ) و (خ رش) .

(٢و٣) المذهب من فلسفة برجسون للدكتور مراد وهبة ، ص ٧١ .

بينهما ، وفي الوقت نفسه يتحدد بموجبها وجود الأجزاء المتمثلة في استعمال كل من الضدين استعمالات لانهاية لها .. فكل استعمال يقوم على فكرة الكل الجامعة ، ولكنه حين يقوم عليها يتنظمها من جهة ولا يتفوق فيها من جهة أخرى ، بل هو بعد أن يتنظمها حري أن يجمع معها ما يتألف ويتسق .. وهذه اللغة - وهي بمثابة الكائن الحي - يصدق عليها ما يصدق على طبيعة الكائن الحي من أنه كل ، وكل جزء من أجزائه تكن فيه القدرة على إنتاج الكل . أما الآلة فعلى الضد من ذلك ، فالجزء فيها لا يمكن أن ينتج الكل .

وأنت لو رجعت إلى أي استعمال من استعمالات المعنى الأصل لوجدته يشتمل عليه وباعتباره مشتملاً عليه فإنه قادر على إنتاجه .

واللغة قد استجمعت المبادئ الثلاثة ولكنها لا تقبل بحكم طبيعتها أن تتحدد بها ؛ إنها تفسرها فقط ولا تنحصر فيها . وأهمية هذه اللغة في أنها تصل بين العالم الفيزيائي والحيواني لأنها مادية في أصولها حيوانية في فروعها ، وفي تراكيبها تكن فروق العالمين الفيزيائي والحيواني . وهي حين تفسر الصلة بين العالمين لا تتقيد بأحدهما أكثر من الآخر لأنها تعلو عليها معاً ، وتفسرها .

ولو رجعنا عوداً على بدء إلى الخلاف هل الكيف اشتداد أم امتداد ؟

الكيف بين الامتداد والاشتداد

إن الحركة في صميم الشيء ؛ هي الأساس الذي يوضح كل الحركات الظاهرة من ذاتية وميكانيكية ؛ لأنها تجمع بينهما . فهي بحكم تحركها الذاتي ذاتية ، وهي بحكم حاجتها إلى أن تتحرك بضدها القائم في ذاتها وتحركه تبدو وكأنها تتحرك بشيء خارج عنها هو هذا الضد الذي هو من جهة خارج عنها ، ومن جهة أخرى قائم فيها قياماً لا فكاك له .

والحركة في صميم الشيء تسرع سرعة لا تتحول ولا تتبدل ، فهي سرعة جزئية بلغ من الصغر الغاية - وذلك حين نفترض إمكان بلوغ مثل هذه الغاية . ومثل هذه السرعة التي تجري في الجزيء من أحد الضدين القائمين فيه إلى الآخر هي سرعة تفوق كل سرعة معروفة لنا على الأقل .

وهذا يعني أن التكيف يزداد كلما انتقلنا من أحد الضدين إلى الآخر . لأننا حين ننتقل

من ضد إلى ضد فإننا ننتقل من كيف إلى كيف ، ولما كان هذا الانتقال امتداداً وليس اشتداداً فإن التكيف امتداد وهو وإن بدا لنا على صورة اشتداد فما ذاك إلا بحسب الظاهر ، ولعجزنا عن رصد الحركة في الأشياء الدقيقة .

وحركة الفكر في سيرها ، هي أقرب إلى الحركة في صميم الأشياء . وربما كان الذي توصلوا إليه من قياس سرعة الإحساس ، لا ينطبق على سرعة حركة التذكر . فحركة الإحساس التي تصل إلى المراكز التي تصدر استجاباتها على هذه الإحساسات كأنها من حركة الفكر ، بمثابة حركة الأجزاء الكبيرة من الأجزاء الصغيرة ، أو بمثابة عدد دورات إطار طول نصف قطره عدة كيلومترات ، من عدد دورات إطار آخر يتحرك بحركته وطول نصف قطره أقل من ميليمتر . نقول هذا لأن التذكر يجمع في لحظة واحدة بين عدد كبير من الذكريات يفصل بينها عدد كبير من السنين .

وحركة التذكر هذه حركة تجري في صميم الشيء . فهي تنتقل في الجزيئات الصغيرة من جزيء إلى جزيء دون أن تطفر . فليس في حركة الوجود طفرة على النحو الذي نتخيله ، وكأن هذه الحركة تقطع في سيرها مسافات طويلة جداً . وضمن مكان صغير جداً . ولهذا فهي تسرع سرعة كبيرة جداً ، لعلها تكون بالنسبة إلى سرعة الإحساس العادي بالحرارة أو البرودة أو نحو ذلك كسرعة ذلك الإطار الصغير بالنسبة إلى سرعة ذلك الإطار الكبير . وهي تقطع المسافة من جزيء إلى آخر دون أن تتخطى أي جزيء في سيرها . ولما كان عدد الجزيئات كبيراً جداً فإن سرعتها تبعاً لذلك كبيرة جداً فهي سرعة الشيء في صميمه وكأنها إلى سرعة الإطار الصغير أقرب . أما سرعة الإحساس العادي ؛ فهي إلى سرعة الإطار الكبير أقرب . نقول هذا على هدى من حركة اللفظ التي تصور لنا حركة الشيء في صميمه ، فلفظ (م ر) الذي يتجه إلى الانطلاق والمضي عكس لفظ (رم) الذي يتجه إلى تجمع الشيء وانقباضه ، وسرعة الانتقال من راء (م ر) إلى راء (رم) ومن ميم (رم) إلى ميم (م ر) سرعة تفوق كل سرعة معروفة لنا ، لأنها انتقال . ولأن هذا الانتقال من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه .

وحين ننتقل من ذكرى إلى ذكرى فإننا ننتقل في الواقع إما إلى مضاد الشيء أو إلى شبهه ، أو إلى مقارنه . لأن هذه القنوات الثلاث هي القنوات التي يجري فيها الفكر .

وقد قيل : « إن الشيء بالشيء يذكر » أي إن الشيء يذكر بمضاده أو شبهه أو قرينه . وهذه القنوات الثلاث متجاورات . وكأن الفكر حين يمضي فيها ؛ يمضي في قناة واحدة تجمع

هذه القنوات الثلاث . ولا بد من اجتياز جميع الجزئيات التي تشكل خط المجرى في هذه القنوات ، وهذا يحتاج إلى السرعة التي تقدم ذكرها لقطع هذا المجرى الطويل ؛ والذي هو امتداد لا اشتداد ؛ لأن الفرق بين الكم والكيف فرق في التادي من أحد الضدين إلى الآخر حيث يقطع الضد مسافة ما ليصير إلى ضده ، فما أبعداها من مسافة وما أقربها ! .

ولو أن أحداً قَدَّمَهُ في حجم الجزيء الأصغر وأراد أن يقطع مسافة متر واحد بحيث لا يترك جزيئاً إلا ويمر فيه لاحتاج الأمر إلى ألوف ألوف السنين لقطع هذه المسافة ، إلا أن تكون له سرعة كبيرة تكاد تكون غير متناهية .

تقول هذا لأن ما تكشف عنه قلبُ هذا الحرف عجيب وغريب ، وستراه الأجيال المقبلة غير عجيب وغير غريب ، وكل يعجب على قدر جهله بالسبب . وقد يماً قيل : « إذا عرف السبب زال العجب » .

ويمكن تلخيص ما مر بأنه لما كان كَيْف كل حركة في الحركة التي تعقبها ، فإن حفظنا من الكيف على مقدار مانعي من حركة الضدين في كل شيء . ولما كنّا عاجزين بل ومصروفين عن رصد الحركة في صميم الشيء ؛ فإن مانئاله من الكيف بقدر مانضي في تعميق حركة الضدين من الظاهر إلى الباطن لنذكر كَيْف كل خطوة من الخطوة التي تليها . وهذا ما يعنيه الشاعر بقوله :

تبين أعقاب الأمور إذا مضت وتقبل أشباهاً عليك صدورها

لأن الأمور لا تعرف إلا بخواتيمها التي تصير إليها . أما عند إقبالها فإنها تقبل أشباهاً لا تتميز . لأن التميز بالكيف . وكَيْف كل أمر فيها يأتي بعده ويعقبه . وهنا نجد كثيرين ممن يستطيعون استشراف كَيْف الخطوة القائمة من تطلّعهم إلى حال الخطوة العاقبة من جهة ، ومن خلال الثابت الذي لا يتغير في كل حركة . إذ أن في كل الحركات ثابتاً لا يتغير . ومتغيراً لا يثبت على حال . وكل منها يضيء الآخر ويستضيء به . ولولا ذلك لكاننا في غمّاء لا انكشاف لها . ولهذا كان ظاهر الوجود آيةً على باطنه .

الباب الثالث

معنى الجدل

معنى الجدل

في التعرض لسير حركة الجدل نستأنس بالوقوف على معنى هذا اللفظ عند القوم ومعنى ضده في : (جدل) و (دجل) .

ومما جاء في لسان العرب من معاني (ج دل) ما يلي :

الجدل : شدة الفتل . وجدلت الحبل : إذا شددت فتله وفتلته فتلا محكما ، ومنه قيل لزمام الناقة الجديل . وجارية مجدولة الخلق : حسنة الجدل . والجديل : الزمام المجدول من آدم ، وربما سمي الوشاح جديلا . والجديل : شعر يكون في عنق البعير أو الناقة . وإنه لحسن الجدل : إذا كان حسن أسر الخلق . وجدول الإنسان : قصب اليدين والرجلين . والجدل : كل عظم موفر كما هو ، لا يكسر ، ولا يخلط به غيره . وكل عضو : جدل . وقيل : كل عظم لم يكسر : جدل . والعقيقة تقطع جَدُولًا لا يكسر لها عظم . والمجدول : القضيف لا من هزال . وغلّام جادل : مشد . وساق مجدولة : حسنة الطي . وجدل ولد الناقة والظبية : قوي وتبع أمه . والأجدل : الصقر ، صفة غالبية ، وأصله من الجدل الذي هو الشدة . وجدالة الخلق : عصبه وطيبه . والجدالة : الأرض لشدها ، وقيل : هي أرض ذات رمل دقيق . والجدل : الصّرع ، وقيل للصريع جدل لأنه يُرمى على الجدالة . الأزهري : الكلام المعتمد : طعنه فجَدَلَه . المنجدل ، والمجدل : الملقى بالجدالة ، وهي الأرض . يقال : جَدَلْتُهُ ، وجدَلْتُهُ بالتشديد . وعناق جدلاء : في أذنّها قصر . والجدالة : البلحة إذا اخضرت واستدارت ، والجمع جدال ، قال بعض أهل البادية ونسبه ابن بري للمخبل السعدي :

وسارت إلى يبرين خمسا فأصبحت يخزّ على أيدي السّقاة جدالها

قال أبو الحسن : قال لي أبو الوفاء الأعرابي : جدالها ههنا : أولادها ، وإنما هو للبلح فاستعاره . قال ابن الأعرابي : الجدالة فوق البلحة ، وذلك إذا جدلت نواتها ، أي اشتدت ، واشتق جدول ولد الظبية من ذلك وقال : ولا أدري كيف قال : إذ أجدلت نواتها ، لأن الجدالة لا نواة لها ، وقال مرة : سميت البصرة جدالة لأنها تشتد نواتها ، وتستتم قبل أن

تزهي ، شبهت بالجدالة ، وهي الأرض . وجدل الحب في السنبل : وقع فيه ، وقيل : قوي .
والمجدل : القصر المشرف لوثاقة بنائه . والاجتدال : البنيان .

وأصل الجدل : الفتل . ودرع جدلاء ومجدولة : محكمة النسج . شمر : سميت الدروع
جدلاء ومجدولة لإحكام حلقها ، كما يقال : حبل مجدول مفتول . والجدل : أن يضرب عرض
الحديد حتى يدملج . وأذن جدلاء : طويلة ، ليست بمنكسرة ، وقيل هي كالصمعاء إلا أنها
أطول ، وقيل هي الوسط من الأذان . ورأيت جدل رأيه : أي عزيمته . والجدل : اللدد في
الخصومة ، والقدرة عليها . ورجل جدل : شديد الجدل . وجادلت الرجل فجدلته : غلبته .
ورجل جدل : إذا كان أقوى في الخصام . وجادلته : أي خاصمه . الجدل : مقابلة الحجة
بالحجة . المجادلة : المناظرة والخاصمة . وفي الحديث : « ما أوتي الجدل قوم إلا ضلوا » . والمراد
به في الحديث الجدل على الباطل وطلب المغالبة به لا إظهار الحق ، فإن ذلك محمود لقوله عز
وجل : ﴿ وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ [النحل : ١٦/١٢٥] وقوله تعالى : ﴿ ولا جدال في
الحج ﴾ [البقرة : ١٩٧/٢] ، قال أبو إسحاق : قالوا : معناه لا ينبغي للرجل أن يجادل
أخاه ، فيخرجه إلى ما لا ينبغي . المجدل : الجماعة من الناس : قال ابن سيده : أراه لأن
الغالب عليهم إذا اجتمعوا أن يتجادلوا . والجديلة : شريحة الحمام ونحوها . والجدال : الذي
يحصر الحمام في الجديلة . ويقال للرجل الذي يأتي بالرأي السخيف : هذا رأي الجدالين ،
منسوب إلى الجديلة التي فيها الحمام . والجديلة : القبيلة ، والناحية . وجديلة الرجل
وجدلاؤه : ناحيته . والقوم على جديلة أمرهم : أي على حالهم الأول . وما زال على جديلة
واحدة : أي على حال واحد ، وطريقة واحدة . وفلان على جديلته : أي على ناحيته . وكل
يعمل على جديلته : أي على شاكلته . والجديلة : الرهط ، وهي من آدم كانت تصنع في
الجاهلية ، يأتزر بها الصبيان والنساء الحيض . ورجل أجدل المنكب : فيه تطأطؤ ، وهو
خلاف الأشرف من المناكب ، قال الأزهري : هذا خطأ والصواب بالحاء . والمجدول : النهر
الصغير .

وجاء من معاني (د ج ل) في لسان العرب ما يلي :

الدُّجِيل ، والدُّجَالَة : القطران . والدُّجَل : شدة طلي الجرب بالقطران . ودجل
البعير : طلاه به ، وقيل : عم جسمه بالهناء . وإذا هُنئ جسد البعير أجمع : فذلك التدجيل .
والبعير المدجَّل : المهنوء بالقطران . والدجلة : التي يعسَل فيها النحل الوحشي . ودجل
الشيء : غطاه . ودجلة : اسم نهر ، وذلك لأنها غطت الأرض بمائها حين فاضت . ودجل

الرجل وسرج ، وهو دَجَّال : كَذَّب ، وهو من ذلك لأن الكذب تغطية . وبينهم دوجلة ، وهوجلة ، ودوجرة ، وسروجة : وهو كلام يتناقل وناس مختلفون . والداجل : المموه الكذاب ، وبه سمي الدَجَّال . قال ابن خالويه : ليس أحد فسر الدجال أحسن من تفسير أبي عمرو قال : الدجال : المموه ، يقال : دجلت السيف : موهته وطليته بماء الذهب . الأزهري : كل كذاب دجال . والدجال ، والدجالة : الرفقة العظيمة . ورفقة دجالة : عظيمة ، تغطي الأرض بكثرة أهلها ، وقيل : هي الرفقة تحمل المتاع للتجارة . والدجال : الذهب ، وقيل ماء الذهب . ودجل الشيء بالذهب ، يقال لماء الذهب : دجال ؛ وبه شبه الدجال لأنه يظهر خلاف ما يضر . قال أبو العباس : سمي الدجال دجالاً لضربه في الأرض وقطعه أكثر نواحيها ؛ وقد دجل الرجل إذا فعل ذلك . وأصل الدجل : الخلط ، يقال دجل : إذا لبس ، وموّه .

لو رجعت إلى المعنى الأصل في اللفظين ، وقارنت بينهما ، أي بين أصل الجدل : وهو الفتل . وأصل الدجل : وهو الخلط ، لوجدت الخيوط التي تتميز بهذا الجدل في جديلة واحدة منفصلة متميزة من غيرها ، على عكس الدجل الذي هو الخلط والذي يخفى به الشيء ولا يتميز .

وقارن بين المجادل يبرز حجته ، والدجال يمويه فيها ؛ تر الصورتين متضادتين .

وانظر إلى قولهم : ما زال الرجل على جديلة واحدة ، فهو يناظر قولهم : ما زال على دجله . فالطريقة الواحدة تعني الثبات على منهج واحد ، بينما تجد الدجال يمويه ولا يثبت على حال ، فهو متلون : « كما تلون في أثوابها الغول » .

وتأمل معنى الجدل كيف امتد إلى القبيلة فبرزت في تجمعها كالجديلة ، وإلى البيان المحكم كيف أخذ صورته من معنى إحكام الجديلة وشدة فتلها . والأرض الشديدة كيف أخذت هذا المعنى كذلك ، ومثله الدرع ، والساق ، والبلحة . وكأن الجدول يميل إلى الرشاقة فيشبهه به القضيف لا من هزال ، وكأنه ينظر إليه من زاوية اشتداده فيشبهه به الصقر والمشتد من ولد الإنسان والحيوان .

ولو رجعت إلى صورة من يستر الشيء ليخفيه بالتمويه مدجلاً . وإلى من يكشف عنه الستر بحجته مجادلاً لوجدت أحدهما يسعى في إظهار الحقيقة والآخر في إخفائها وتمويهها بدجله .

والذي يوضح التضاد بدقة الرجوع إلى الشائعي من اللفظين وهو (ج د) و (د ج) ؛

فهم يقولون : دججت السماء : تغيّمت : أي استترت .. وقد أجددتَ قَيسِرُ : أي صرتَ على الطريق الواضحة .. والتضاد بين ما اتضح وتكشف وبين ما استتر واختفى ظاهر . ولو قرنت (دجا) الليل إذا أظلم بـ (ج دا) التي تدل استعمالها كلها على البروز في صورة الجدلية التي هي لون الوجه والعطاء بعمامة ، وطريقة من الدّم تنبعث من الجسم وتتبع ليقْتَفَى أثرها ؛ لوجدت الخفاء والظلام في (دجا) ضد لون الوجه الواضح ، وطريقة الدم الواضحة تتبع ليقْتَفَى أثرها ، ولتكون بمثابة الدليل المرشد للمقتفى .

ولو نظرت إلى الوبر المطليّ يختلط بعضه ببعض في الدّجل تحت يد الطائي ، ورجعت إلى الثنائي من (دجا) شعر الماعزة : ألبس بعضه بعضاً ولم يتنفّس ؛ لظهرت لك الصلة بين دجل ودجا التي تتجه إلى التّويه والستر كما يتجه الجدل إلى التّميّز والبروز .

الجدلية بين الأمس واليوم

ليس الغرض هنا أن تكون الجدلية بمعناها في لغة القدم كمعناها اليوم ، فلفظها ككل الألفاظ العربية يحوي ضده في داخله ، ويجري كغيره في حركة الجدل التي تجري عليها الطبيعة ؛ لأن معنى الجدلية اليوم معنى اصطلاحى ولا نريد أن نزيد في الاستدلال بهذه الصيغة على طبيعة سير الحركة في الوجود على استدلالنا بأي صيغة أخرى من صيغ هذه اللغة ، لذا يرجى الانتباه إلى هذه الناحية التي لا تحتاج إلى بيان بعد الوقوف على ما مر من هذا الكتاب والغرض الآن بيان أنّ الجدل القائم في هذا الحرف يتصف بصفات منها أن الأضداد فيه تبدأ بخطوات التضاد ثم يظهر التشابه كلما أوغل السير ، وتباعدت المسافة بين المرحلتين .

وليست الأضداد التي تحكم حركة الجدل في هذا الحرف العربي أضداداً من نوع التضاد في الألوان . « وهيكل حين يتقبل - كأى إنسان - مبدأ التناقض ، برغم ما يمكن أن يبدو من أنه يثبت ما هو ضد ذلك ، أن التناقض يصدم فكره ، كما يصدم فكرنا ، وأن فكره لا يستريح إلا إذا رفع هذا التناقض^(١) ؛ إنه إنما يثبت فقط أن التناقض مرحلة ضرورية من مراحل

(١) لقد تقدم أن المتناقضين في وجهتيهما أحدهما يتجه إلى الشرق والآخر يتجه إلى الغرب هما متناقضان في الاتجاه وحين يقطع كل منهما في سيرة نصف محيط الأرض يلتقيان وجهاً لوجه بعد أن كانا ظهراً لظهر ، وهذا يشير إلى أن حركة الزوجين الضدين تمضي في التضاد فإذا بلغت أقصى المدى وبدت متشابهة فإن التضاد يقوم في هذا التشابه .

التفكير . إن هذا الإثبات الأخير لا يبدي شيئاً من الانفراق . بيد أننا قلنا إن تناقض الفكر لدى (هيجل) ليس إلا صوراً عن تناقض الأشياء ، وفي هذا يقوم الانفراق . إنني أستطيع ، من وجهة نظر معينة ، أن أحكم على شيء من الأشياء بأنه أسود ، كما أستطيع من وجهة نظر أخرى أن أحكم بأنه ليس بأسود ، وفي كلا الحكيمن تقابل قابل لأن يفكر به ، ولكن أين يكون الشيء ذاته أسود وغير أسود في وقت واحد ^(١) .

هذا الكلام يقوم على تجاهل أو جهل ما يريد هيجل من التناقض - فهو يقول : إن الشيء موجود وغير موجود في وقت واحد ، ولكنه يعني ما يريد ، فلفظ (ج دل) يحتوي على لفظ (د ج ل) كما تستوعب الحجة القاطعة الحجة الباطلة في داخلها ، التي تفندوها ، أو كما تستوعب الحجة الباطلة الحجة الحق في داخلها لأنها تموهها ، فالمجادل يجمع الحق والباطل في فكره فيعلن الحق ويزهق الباطل ، والدجال يجمع بين الباطل والحق في فكره ، ولكنه يعلن الباطل ويستر الحق . ولو كان حق المجادل بيتاً لا خفاء فيه فلمَ المجادلة والكشف إذن ؟ وإن كان باطل الدجال مستورا لا يظهر فلمَ التويه والتدجيل في أمر لا يستطيع أحد الكشف عن باطله ؟

إن المجادلة تميز الحق من الباطل لأنها ملتبسان . والدجل ستر الحق بالباطل لأنها مشتبهان .

وكل من الحق والباطل قبل المجادلة والتدجيل لا وجود لهما .. والتمييز بين الحق والباطل نتيجة للصراع بين الدجل والجدل منذ وجد الإنسان على هذه الأرض .. ولو كان الحق متميزاً من الباطل لما مؤه الدجل الجدل فستره ، ولما كشف الجدل الدجل ففضحه ^(٢) ..

فالدجل قائم في الجدل ، والجدل قائم في الدجل كقيام (ج دل) في (د ج ل)

(١) الديالكتيكية لبول فولكويه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ٨١ .

(٢) المجادلة محاولة للكشف ، والدجل محاولة للستر ؛ والكشف والستر في الأصل يجران في الحق وفي الباطل معا في أصل معناهما . ثم أصبح الكشف متصلاً بما هو حق ، والتويه متصلاً بما هو باطل . أما في أصل معنى اللفظين فلا وجود لذلك ، فكل من اللفظين يصلح للحق والباطل معا ، أما استعمال أحدهما للحق والآخر للباطل فتابع للعرف . وجميع الألفاظ لا توصف بشيء ، حتى لفظ (الشر) فإنه لم يوضع لضد الخير في الأصل وإنما وضع أو اتجه للتفرق والانتشار ؛ ويرجع إلى تاج المروس مادة (ش ر) .

وبالعكس . وكما تختفي (ج دل) فلا تظهر عند تلفظك أو قراءتك أو كتابتك لـ (د ج ل) مع وجودها فيها .. وكما تكن (د ج ل) في (ج دل) فلا تبين عند نطقك أو تسجيلك أو قراءتك لـ (ج دل) ، فإن الدجل من الجدل على هذه الصورة أيضا ، فالدجال يعلن الباطل ويخفي الحق والمجادل يعلن الحق ويخفي الباطل .. والقوم حين صوروا الوجود الجدلي من حولهم في ألفاظهم نقلوه كما هو في صيغته الجدلية إلى هذا الحرف ، لذا كان الجدل موجودا وغير موجود في آن واحد ومثله الدجل أيضا - وألفاظ القوم كلها على هذا المنوال - وحين يحق الحق ويزهق الباطل ، وبعد أن يقوم الثالث المرفوع ، يقف إلى جانب الحق الذي برز وظهر وتميز مضادا جديدا في الميدان وهكذا دواليك .. ومما تجدر الإشارة إليه أن التضاد في حركة الجدل التاريخية كان وما يزال تضادا بين الأضداد التقليدية في أكثره ، وبين المراحل في أقله . والتضاد ليس بين الأسود والأبيض ، بل بين الأسود وضده الموجود فيه ، وهو في حرفنا العربي بين (س ود) و (دوس) ، والسيادة عزة ، والدوس ذل ، وكل منهما ضد للآخر مبنى ومعنى ، ولكنك تجد في حرف القوم من معانيها ما يتشابه وما يتضاد تبعا لاختلاف الوجهة التي تأتي بالتضاد ، ولو حدة الحروف التي تأتي بالتشابه . هذا وإن عز السيادة يقابل ذل العبودية ، وقد مثل هيجل لذلك بالسيد والعبد للتناقض ، وبين أن السيد محتاج للعبد لا يستغني عنه من جهة وكأنه بهذه الحاجة عبد له ، وهو سيد من جهة أخرى لأنه يملكه ، ولكن هذه الصورة ضيقة ولا تستوعب ما في اللفظ من عموم ، فكل سيد لشيء عبد له في الوقت نفسه ، وسيد القوم مستعبد لمصالحهم التي لولاها ما كان سيديا . والضدان يجتمعان في شيء واحد ولكن يظهر أحدهما ويبقى الآخر ضميرا مستترا ، فحين تظهر (س ود) تختفي (دوس) والعكس بالعكس وتلك أبسط صفات الأضداد الجدلية ، فكيف يقول بول فولكويه : « ولكن أين يكون الشيء ذاته أسود وغير أسود في وقت واحد ^(١) » . وكأنه يريد أن يظهر السواد والبياض معاً أي أن يظهر الحق والباطل في لفظ الجدل في لحظة واحدة دون أن يتحرك أحدهما ليبرز الآخر للعيان ، نقول يبرز فقط لأنه موجود داخله . والأهم من ذلك أنه يختم كتابه بتعريف الجدل بدينامية الفكر ، ويعلم أن الألوان لا وجود لها في رأي بعضهم مما يجعل هذا المثال منفذا للنقد أكثر منه مثالا على تخلف التناقض الهيجلي .

ومن صفات الجدل في هذا الحرف أن وجهته هي التي تحدد طبيعته الخاصة وصفاته

(١) الديالكتيكية لبول فولكويه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ص ١٩٠ .

الذاتية على مقتضى ما هي عليه . فلفظ (ج دل) مثلا تتحدد صفاته الخاصة من تقدم حرف الجيم فالدال فاللام ، والحرفان الأولان هما اللذان يحددان الوجهة ، فإذا تعاكسا انقلب المعنى إلى ضده ، أما الحرف الثالث وإن أدخل تغييرا في الصورة ، ولكنه لا يدخل تعديلا على الوجهة ؛ وهكذا فجدل ضد دجل .

ومن صفاته أن اللفظ كم في ذاته وكيف لضده القائم فيه كما أن ضده كذلك ، وكل حرف في داخل اللفظ كم في ذاته وكيف لضده القائم فيه ؛ بدليل أن^(١) هناك حركة ومتحرك ولا يمكن تصور انفصال الحركة عن المتحرك ولا العكس .. والحركة حركة واحدة وهي في حال الضم ضدها في حال الكسر ، والألفاظ في أيامها الأولى كانت بسيطة غاية في البساطة ، ولعلها كانت أقرب إلى ردود الفعل الحالية من القيم التي ضمنتها بعد ذلك ، وهي قيم لاحقة اتصفت بها الألفاظ في أزمنة متطاولة ، فكان لفظ الفضل والكتابة والقراءة ، يعني الزيادة والتوثيق والجمع ، فالفضيلة التي كانت زيادة بالأمس صارت تحمل معانٍ أوسع مما كانت تحمل ، والكتابة التي كانت تعني مجرد ضم شيء إلى آخر لربطه صارت تعني اليوم الكتابة بالقلم على الورق ونحوه ، ومثل ذلك القراءة . والقصد هنا أن نتخطى هذه المعاني اللاحقة عند بحثنا عن المعنى الأصل أو قل عن الوجهة الأصل ؛ لنصل إلى صورة من أبسط الصور وأقربها إلى الفطرة وأن نعتبر الصورة التي لا تتكرر فيها ردود الفعل من أقرب الصور إلى المعنى الأصل إن لم تكن أقربها . وهذه الألفاظ في أصل صدورها تقبل الخير والشر ، والحق والباطل ، والقبح والحسن ؛ وتتسع لها جميعا . فلفظ (الجدل) الذي صار يعني الجدل لإظهار الحق ، لم يكن يعني إلا الفتل ثم تضمن بمرور الزمن معنى المجادلة لإظهار الحق ، كما أن ضده (الدجل) يدل على خلط الشيء أو التويه دون أن يتعدها إلى سواها من إلباس الحق بالباطل ، ثم صار الجدل خيرا والدجل شرا وماذا لك إلا لأن لها ما يجعلها صالحة لما آلت إليه من معانٍ جاءت في آخره من الوقت . ولفظ الخير والشر وإن لم يكن لها هذا المعنى الذي نفهمه منها الآن ، فإنها مؤهلان بحكم طبيعة الحركة فيهما له ، فالخير اختيار أحد الوجهين ، وقد يكون الوجه المختار شرا أو خيرا ، ولكن الاختيار في أصله هو الخير وليس ما تختاره . والشر اندفاع وحدة ، والاندفاع قد يكون للنفع وقد يكون للضرر ، ولكنه في أصل حركته خروج عن معنى الاختيار فلحق به معنى الضرر من هذا .

(١) هذا البحث سيفرد بتأليف مستقل ، وقد سهقت الإشارة فيما تقدم من البحث إلى ذلك

لذلك كانت هذه الألفاظ تحمل في وجهاتها الأولى معنى التطور ، أو قل أسس السير في سبيل التحول والتغير نحو الأفضل .

إن هذه الألفاظ كأى شيء في هذه الحياة له قابلية لاتحد ، وله وجهة قائمة في ذاته ، ونحن الذين نكشف عن هذه القابلية ؛ إما بطريق الفطرة كما فعل الأولون ، وإما بطريق النظرة الواعية كما فعل الذين من بعدهم . ولذلك أصبح الآن من واجبنا أن نكشف عن وجهة هذه الألفاظ لنتبين طريقنا في استعمالها ، ولنكشف عن حركتها المتناسقة مع حركة الجدل في الوجود كله .

فالجدل قتل الشيء وجمعه إلى شيء آخر في جديدة ، وقد يكون القتل والجمع في الخير وفي الشر ، ولكن الجمع والاتحاد متجه إلى المعاضدة ، والدعم ، والثبات ، وتفاعل المجتمعين ، فكان الجدل بهذا المعنى مؤهلاً لما هو خير ، حين نكشف عن خصائصه فنوجهها وجهتها النافعة .

والدجل تمويه وتزوير وتغطية الأشياء وسترها إخفاء لحقيقتها ، مما يصعب معه فهمها ومعرفتها وتوجيهها إلى المراد ، لذا كان الدجل مؤهلاً للمعنى الذي لحق به ، غير أنه يكون خيراً أحياناً ، فبعض الكائنات لولا التمويه لما كتب لها البقاء في ظروف معينة ، وعلى هذا فالخير في الكشف عن حركة اللفظ ومعرفة طبيعته الجدلية لاستعماله بما يناسب تلك الطبيعة . وهكذا فكما يقوم الجدل بنسج حلة هذا الوجود ، يقوم بوضع نفسه في أفضل الحالات التي يمكن أن يستفاد منه ، حين نكشف عن طبيعة حركته لنوجهها الوجهة التي نرضاها .

وإذا كان الدجل والجدل حركتين متضادتين تتناقضان في أوج ابتعادهما وإيغالهما في سيرهما إلى أبعد مدى فإنها يعودان إلى التقارب حين تتقارب الوجهات ، أي حين تزول حدة التعارض ، وحين يراد من الدجل خدمة الجدل ، فكمن تمويه ودجل فيها خدمة للحق ، وكمن كشف وإظهار فيها إساءة له . على أن التقريب بينهما يكون حين تصبح مسيرة الجدل كلها في خدمة الإنسانية ، أي حين تتحد الوجهة في المجتمع ، وإذا ما اتحدت صار الكشف خيراً والستر خيراً لأنها من وجهة واحدة هي وجهة المجتمع الواحد الذي يكشف لمصلحته العامة ، ويستتر لمصلحته العامة ، وتزول عن الجدل صفته الخيرية التي تعارض الدجل ، كما تزول عن

الدجل صفته الشريرة التي تعارض الجدل ، ويظل التعارض قائماً في سبيل التطور نكشف ونستر ، وحين يزول التناقض المفتعل وتتحد وجهة التضاد في تطوير المجتمع يزول التناقض المفتعل بين الألفاظ تبعاً لذلك . والنص - أي نص - ليس زوال الخلاف حوله من النص ذاته ، وإنما من محاولة مفسريه الأخذ بناصيته من وجهات مختلفة^(١) .. وحين تتوحد الوجهات ، تتوحد وجهة النص تبعاً لذلك . وتبعاً لاتحاد وجهة الأم وابنها فكلاهما واحد وإن كان في منطوقه ذو وجهات متعددة . وإذا قسم للإنسانية أن تولي وجهها شطراً غاية واحدة ؛ زالت عن اللغات كلها الجدليات المفتعلة ، واتفقت جدلياتها مع جدلية حركة الوجود التي توافق وتساوق الألفاظ في أصل صدورها ، والتي يمكن توجيهها إلى ماهي ميسرة ومؤهلة له ، بحكم طبيعتها . والألفاظ في أصل صدورها كليات تسير في طريق التخصص بمعانٍ لا حصر لها ، وهي كليات متجهة ، واتجاهها يهدي حركة التخصص وينظمها ، وبحكم الصلة ويوثقها بين الكلية وفروعها القائمة عليها ، كما رأيت في معاني جدل ودجل ، فكل معنى خاص ذو صلة بأصله ، والقبيلة حين سميت جديلة روعي أولمخ فيها معنى التجمع والتعاطف القائم في جديلة الشعر وفي القبيلة ، وهكذا سائر المعاني . كما جاء معنى الدجل للرفقة العظيمة من السعة والشمول القائم في الأرض يغمرها الماء ، وفي العدد الكبير من المترافقين يغمرهم الأرض .. لذا نرى الزمان والمكان بشمولها موجودين في الألفاظ كلها ، وكأن الزمان والمكان جدلية تستوعب كل الألفاظ ، وكأن هذه الألفاظ تجري في حركتها الجدلية في إطار الجدلية الأصل ؛ جدلية الزمان والمكان ، فالزمان من (زَم) إذا تجمع فهو يجري من محيط الدائرة إلى مركزها ، والمكان من (مك) فهو كأنه يمتص ويستوعب حركة الزمان بامتداده في اتجاه مضاد^(٢) .. وهو تضاد لا ينبغي أن يفهم منه تضاد حركة مستقيمة ، بل تضاد في حركة دائرية ، وكأن الزمان يطوي المكان ، وكأن المكان يطوي الزمان ، وهما في حركتهما يمثلان حركة هذه الألفاظ في تضادهما ، وحين نبحث عن الأفعال وردودها لا نبحث عن مؤثر خارجي يؤثر فيها لأن الحركة من طبيعة التضاد فيها وليست كالحركة الميكانيكية التي تنفعل بمؤثر خارج عنها . وهذه الكلية في الألفاظ في أصل صدورها تعطي اللغة صفة الشمول

(١) إن من يقرأ النصوص ولا سيما المنزلة ، يجد الخلاف في أكثره يرجع إلى الخلاف في تأويل النص وليس إلى النص نفسه .

(٢) إن الزمان والمكان يتعاقبان على فلكيهما ، ولما عبت آية الليل وأبصرت آية النهار ؛ بدا النهار وكأنه متاقب باتساع ، وبدا الليل وكأن متقلص منقبض وباتساع أيضاً .

والامتداد ، وتجعلها صالحة لاستيعاب كل جديد ، ولها قابلية تطور لا تحد ، وكل مجاز متفرع من هذا الشمول حر من وجه ومقيد من وجه آخر ، فهو حر لأن المجاز تشبيه وما أوسع بابه ! . فهو يكاد يدخل منه كل شيء فيه وجه من وجوه الشبه بين الأصل والفرع . فالمجدل هو القصر ، والعلاقة بينه وبين الجدل الذي هو القتل صورة البنيان الذي يتراءى وكأنه مجدول لاجتماعه وتوثقه وإحكامه كتوثق الجديدة وإحكامها . ومثل ذلك باقي المجازات الواردة تحت مادة (جدل) ، كالصقر في إحكام خلقه وتوثق أجزائه ؛ يجري مجرى القصر في مشابهة الجديدة . وكاناحية فهي تشبه الجديدة وكأنها انجدلت عن جهة إلى أخرى واجتمعت ، فهي كالجديلة تنتحي عن الجدائل ويجمع بعضها إلى بعض . ووضوح القصر ، والصقر ، والقبيلة من لفظ (ج د ل) لا يأتي من المشابهة بينه وبين هذه الأشياء فحسب ، بل إن الوضوح يأتي من السياق في أكثره ، ومن وجه الشبه في أقله الذي يجمع أحياناً جوحاً بعيداً ، يصعب معه معرفة الصلة بينه وبين أصله ، وهذا الجوح مها ابتعد عن بيئته الأولى لا يتنكر لها ولا تتنكر له ، بل يظل معروفاً فيها ، ومع الزمن تتوسع البيئة ، ويتسع شمول المعنى ، ثم تصعب صلته بفروعه ، وتستقل عنه وكأنها مرتجلة ارتجالاً لا مشتقة منه اشتقاقاً ، وبعد أن تستقر في قرارها الأخير زمنياً تنطوي على ذاتها في أذهان أهلها وتمنعهم عن التوسع من جهتين ؛ من جهة أنهم لا يستطيعون أن يأتوا بتشبيهات تقوم عليها كما فعل سلفهم الذين أقاموا على أصل (الجديدة) القصر ، والقبيلة ، والصقر ، وأشياء أخرى كثيرة ؛ لأنهم قطعوا صلتهم بالمعنى الأصل ، وحسبوا أن هذه التشبيهات مرتجلة أو كالمرتجلة ، بعد أن ضاع عنهم أصلها . ومن جهة أنهم عاجزون عن وضع ما يأتون به من تشبيهات في مكانها الأصيل ، لأنه لا وجود في ذهنهم إلا لمعنى الجديدة محصوراً في صورة من الصور لا تتعداها إلى غيرها .

ووضع الكلمة في مكانها بين أهلها يقوم على فهم وجه الحركة فيها المتمثل في اللفظ الأصل ، ولا يستطيع متحرك أن يتحرك وهو لا يعرف جهة تحركه .. والواقع أن وجه الحركة لا يزال واضح المعالم في حس القوم اليوم ولكنه مبهم إلى حد كبير ويكاد لا يعرف إلا من السياق حين تضيع معالنه - ولما كانت الوجهات في الفصحى لا تزال واضحة ، والألفاظ في مواطنها ، ولحن القول فيها جار على لحن الأولين ، فإن التكلم بها يوضح المراد الذي لا يتضح من متكلم بلهجة عامية محلية مع متكلم بلهجة عامية محلية أخرى إلا إذا توسط بينهما متكلم بالفصحى ولو كانا لا يعرفان غير لهجتهما المحلية ، فصلة الفصحى بحركة الأصل إنما هي لبقاء

أثر معالمها في الأذهان حساً حركياً أصيلاً متسقاً مع حركة الطبيعة وموضحاً للقصد . وكل دعوة إلى العامية في صورة لهجة محلية قضاء على هذا الحس الحركي الأصيل في حرف الفصحى واصطناع حركة لا صلة لها بحركة الجدل القائم في الطبيعة .

وحين تهتدي الإنسانية إلى جدلية النطق وتأخذ الحروف والألفاظ والجلل مكانها على هدى من هذه الجدلية فإن باباً جديداً سيفتح أمام تقريب اللغات بعضها من بعض وتسهيل التفاهم بين أهلها ، وإن كانت الطريق إليه شاقة وطويلة ..

نقل أهل أصول الفقه^(١) ، عن عباد بن سليمان الصيري من المعتزلة أنه ذهب إلى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للموضع على أن يضع ، قال : وإلا لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح . وكان بعض من يرى رأيه يقول : إنه يعرف مناسبة الألفاظ لمعانيها ، فسئل مامسمى (اذغاغ) وهو بالفارسية الحجر ، فقال : أجد فيه ييبساً شديداً ، وأراه الحجر . وأنكر الجمهور هذه المقالة وقال : لو ثبت ما قاله لاهتدى كل إنسان إلى كل لغة ، ولما صح وضع اللفظ للضدين ، كالقرء للحيض^(٢) والطهر ، والجنون للأبيض والأسود ، وأجابوا عن دليله بأن التخصيص بإرادة الواضع المختار خصوصاً إذا قلنا : الواضع هو الله تعالى ، فإن ذلك كتخصيصه وجود العالم بوقت دون وقت ، وأما أهل العربية فقد كادوا يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني ، ولكن الفرق بين مذهبهم ومذهب عباد أن عباداً يراها ذاتية موجبة بخلافهم .

ورأيهم ورأي عباد واحد ولا يختلفون عنه إلا بأنهم يقولون بإمكان تخلف المناسبة بين اللفظ والمعنى ، وكأنهم يتركون مجالاً لوجود ألفاظ لا تناسب بينها وبين معانيها . وإحساس القوم بوجهة الحركة جرى في ألفاظهم الأولى نطقاً موحداً في ثنائيات قليلة يسيرة لاتعدو أن تكون من اللغات بمثابة القوانين الفيزيائية (كقوانين نيوتن) من تطبيقاتها .. ويتوسعها بعدت الصلة بين الأصول والفروع على مثل ما جرى في الطبيعة ذاتها بين أصل الأنواع وفروعها ..

(١) المزهري للسيوطي ٤٧/١

(٢) المزهري للسيوطي ٤٧/١

والاهتداء إلى الأصول في اللغات ربما كان أقرب من الاهتداء إلى أصول الأنواع أو أصلها لوقام ذوو الاختصاص بالوقوف على حركة الجدل فيها ، والمناسبة بين الألفاظ والمعاني ترتد وتعود إلى اشتقاق بعضها من بعض ، وهي بهذا المعنى ذات وجهين : فردي ، وكلي ؛ أما الوجه الفردي فيتمثل في مجاز من مجازات الكلي ، ففي لفظ (ج دل) يمكن اعتبار (الصقر) وجهاً فردياً من وجوه الأصل الكلي - (ج دل) ، فقد سمي أجدل لعلاقة المشابهة بينه وبين الجديدة كما مر . والفردية في اللفظ خاصة فلا يمكن اعتبار لفظ (أجدل) أصلاً تقوم عليه تشبيهات دون مراعاة الصلة بينه وبين المعنى الأصل ، لأن هذا إذا تم فسوف يجعل من التشبيه لغة جديدة لا علاقة لها باللغة الأصل مما يؤدي إلى فساد اللغة كلها ، لذا يجب أن يكون الاتجاه في استحداث استعمالات متجهاً إلى المعنى الأصل لتبقى الوحدة قائمة بين الأصول والفروع ، ولئلا نجنيء بتشبيهات تقطع أرحام الصلة بين اللفظ ومشتقاته . ووجود الشبه بين الصقر والجديلة من جهة وعدم وجوده من جهة أخرى دليل على أن التشبيه حر ومفيد بأن واحد ؛ فهو مقيد لأنه ملتزم بوجود تشابه بين الصقر الذي سميناه - أو بالأصح وصفناه - بالأجذل ، وبين الجديلة ، وحر لأنه يتطابق مع الجديلة في صفة ويبقى حراً في الصفات الأخرى ، وتلك هي ميزة اللغة التي تجعلها صالحة لاستيعاب كل تطور ، فيمكن أن تشبه الصقر ليس بالجديلة وحدها بل بأشياء لا حصر لها ، وكلها أوصاف للصقر وليست أسماء ، ولهذا يحسب من يرى للناقاة ما يزيد على مئتي اسم أن ذلك يرجع إلى فساد في اللغة وتوسع لا غرض منه إلا الضياع بين هذه الكثرة الكاثرة من الأسماء ، ولو عرف أن هذه أوصاف ونعوت لأسماء لوجد نفسه يصف صديقه أو عدوه في كل مناسبة بعشرات الصفات ، فهل هذه الأوصاف أسماء للصديق أو للعدو ، إنها مجرد نعوت وأوصاف ونحن غير ملزمين بها ، وإذا وردت في النصوص فالسياق هو الذي يدل عليها لأنها باعتبارها وصفاً فلا بد من وضعها في إطار يوضحها ويكشف عن معناها .

لقد وجدت أكثر الكلمات التي تتجاوز أربعة أحرف أوصافاً للبالغة في الكثرة والقلّة والقوة والضعف والتهويل والسخرية ، وهي ألفاظ مركبة من أكثر من لفظ . وإذا أردت إجراء حركة الجدل عليها لتقف على أنّ اللفظ يحتوي على ضده فيه ، فعليك أن تردّها إلى أصولها لأنها وهي مركبة لا تجري عليها حركة الجدل ، وإذا أردت أن تتعرف حركة الجدل فيها وهي مركبة فحالك كحال من يريد القيام بتجربة على الهيدروجين في الماء ، قبل أن يفصله عن الأوكسجين وغيره مما يتألف الماء ، أو غيره من المركبات الطبيعية أو الصناعية ، وفي

هذا ما يشير إلى مطابقة حركة الجدل في هذه الألفاظ لحركة الجدل في الطبيعة تماماً . وتعاون الأضداد في حركة هذا الحرف دليل على أنها أضداد متحابّة متناصرة ، كل ضد يحقق ضده ، بل ويوجده ، فالجدل لا وجود له إلا بالدجل ، ولولا تمويه الأشياء لم يوجد من يقوم بالكشف عنها ، فالدجل هو الذي أوجد الجدل ، ولولا الجدل لما وجد الدجل أيضاً ، وهل يجادل أحد فيما هو واضح ؟ .

وحين يجتمع الجدل والدجل ويكشف أحدهما عن حقيقته يزول الآخر لتبدأ العملية من جديد في ثنائية جديدة . افرض أن الجدل كشف الدجل فإنه يزول ويبقى الجدل يصارع دجلاً جديداً ، وكأنه يقول :

إذا سيد منا خلا قام سيد قؤول لما قال الكرام فعول

فإذا كانت الأضداد أضداداً متعاونة ، فإن تسميتها بالأضداد لأن الإنسانية في وضعها الحالي تعيش على أضداد مزيفة ، وليست كالطبيعة ذاتها تعيش على أضداد أصيلة ... خذ أي مرحلة من مراحل التاريخ تجدها لم تدخل بعد التاريخ الإنساني لأن الأضداد فيها متنافرة تنافراً مدمراً ، فهي لا تتضاد من وجه وتتعاون من وجه آخر ، إنها متضادة دائماً ، وقد رأيت أن حروف (ج د ل) و (د ج ل) واحدة والخلاف في الواجهة فقط ؛ فهما متضادان ومتشابهان معاً ولكن في أسرة واحدة ، أوفئة واحدة ، يتضادان من وجه ويتفقان من وجه آخر ، ولكنها ينتهيان إلى رأي واحد يوحد بينهما . وهذا يحدث عندما يتجه المجادل والدجال^(١) إلى غاية واحدة إلى صنع الحياة واستمرارها وتطورها فلنستبدل المجادل بالكاشف والدجال بالسائر ، حين نضعها في هذه الصيغة نبعد عنها ذلك المعنى الهادم في أحدها والباني في الآخر لنرى أن الكشف حين يتجه لصنع الحياة وتطورها يستوعب الستر ، وإن أزاله ؛ لأن غاية الستر صنع الحياة واستمرارها وتطورها أيضاً ، فقد جمعتها الغاية الواحدة في طريق واحدة ، وعكس ذلك صحيح أيضاً حين يتجه الستر لصنع الحياة وتطورها واستمرارها . والإنسانية لا تزال تحت سلطان التناقض ، يحكمها ولا تحكمه ، ويوجهها ولا توجهه ، ويبدأ تاريخها حين تحكمه وتوجهه . وهي غير ملومة إذا تأخرت في السيطرة عليه .. لقد وعت الإنسانية تناقضها مع الحيوانات في أولى أيامها ، ولما غا وعيها بدأ تناقضها مع نفسها وهي خاضعة له تحاول التخلص

(١) لقد سمي النهر المعروف بـ (دجلة) لأنه يدجل الأرض أي يغمرها بمائه ، فهل هذا الماء الذي يدر النضر وينبت الزرع من الدجل الفاسد ؟

منه في حدود ضيقة ، وحين ترتفع عن حدودها الضيقة لتحكم التناقض في حدود أوسع قد تكون شاملة ، يبدأ تاريخها الصحيح ولكن التناقض يبقى ، وتعمل المتناقضات في التاريخ على صنع الحياة واستمرارها دون تحيز إلا لقانون الجدل ذاته ، ويصبح التناقض محكوماً لا حاكماً ، والخطوة القادمة ستشهد توسعاً في التحكم بالتناقض وتوسعاً في مد رقعته لمصلحة الإنسانية التي لن تستمر في الضحك على نفسها دائماً وأبداً ..

لنرجع إلى (ج دل) و (د ج ل) في الأيام الأولى فنجد أن الفرق بين دجل الجمل الأجرى : أي دهنه ، وبين جدل زمام من وبره ؛ يكاد يتماثل في الغاية ، فالدجل لمدواة جسمه ، والجدل لكبح جماحه بالزمام . وتباعدت الوجهة ومضت في التباعد فصار المجادل يكشف الحقيقة والدجال يسترها بتوحيه . وبين زمام الجمل ودهن جسمه بالقطران ، وبين كشف الحقيقة وسترها تقع مستويات متعددة من أمور تقرب من الصورة الأولى ، وأخرى تقرب من الثانية .

إن الذي قارب بين جدل زمام الناقة ودجل جسمها بالقطران هو واقع الحياة وأسلوب العيش يومذاك ، ولم يكن في واقعها ما يحمل على الدجل ، أي الستر والتوحيه ؛ إلا اتقاء شر الحيوان ، ولم يكن الجدل إلا عمل الجدائل من الفصون الطرية وشعر الحيوان لحفظ البقاء . ولما تجاوز الإنسان هذا الدور أصبح صراعه في كثير منه مع أخيه الإنسان ، وتوسعت معاني (د ج ل) و (ج دل) إلى حدود لم تكن من قبل . والألفاظ تتسع باتساع الأحداث وتضييق بضيقتها . وتقريب الشقة بين المجادل بالحق والدجال بالباطل أي بين لفظ (جدل) و (دجل) يحدث حين نجعل أسلوب الإنتاج في الحياة قليل التعويل على المجادل والدجال فيقل عدد المجادلين والدجالين معاً ، ونأخذ بيد (دجل) و (جدل) إلى صنع زمام الناقة بحيث يصبح جدلنا ممثلاً في أسلوب للإنتاج تخف الحاجة فيه إلى المجادلة حيال حقيقة أصبحت واضحة .. كما ينتقل دجلنا لها بالقطران إلى غلط في إدارة الحياة تضيق فيه السبل بالدجالين . وتخف تبعاً لذلك حدة الصراع بين المجادلة والدجل في الألفاظ ، فالألفاظ كانت وما تزال ظلالاً للواقع . كما يقل استعمال المجادلة والتدجيل لكشف الحقيقة وتوحيها فتعودان أقرب إلى زمام الناقة ودهن جلدها بالقطران ، وقد أصبح الزمام أسلوباً في الإنتاج متطوراً ، والدهن غلطاً في إدارة الحياة منتظماً . ومن صفات جدل هذا الحرف أنه يبرز التناقض في الأسلوب فترى الضد إلى جوار ضده ، يوضحه ويجليه ويميزه ، كما يبرز التشابه بين الأضداد ،

ولورجعت إلى لسان العرب ، وتاج العروس ، وغيرها من أمهات كتب اللغة العربية لوجدت أثناء قراءة تلك لمعاني الكلمة ومعاني ضدها الكامن فيها وجوهاً من التضاد تؤكد مناقضة كل منها للآخر ، ووجوهاً من التشابه تؤكد أيضاً أن اللفظين من أب وأم واحدة ، وأن وحدة حروفهما هي التي نزعتهما إلى هذا التشابه ؛ ولا ضير في ذلك ، فالتشابه لا يستر التناقض الذي هو الأساس ، كما أن التناقض لا يهمل تلك المراحل الدقيقة المتجاورة والمتشابهة بل يبرزها ، ويظهر أن آخر النهار مشابه لأول الليل وآخر الليل مشابه لأول النهار ، ولا تخفى هذه المشابهة في التناقض بين رآد الضحى وحلقة الليل . والذي يقف على هذه المعجمات ويرى ذلك يحسبه تخليطاً وتشويشاً واضطراباً ، وبعد أن يتبين أنه ناتج عن حركة الجدل في اللفظ وضده القائم فيه ، وأن ما جاء من تشابه بين معاني اللفظين المتضادين جاءهما من حروفهما الواحدة ، وما تضاد من معانيهما جاءهما من التضاد في وجهتيهما . إنه حين يرى ذلك كله يشعر أن هذه اللغة متسقة مع حركة الجدل في الوجود اتساقاً كاملاً ، وأن الداعين إلى استبدال العاميات بها يفسدون في اللغة ولا يصلحون .

يقول أستييس^(١) : « إن المفكرين الغربيين كانوا قد اعتادوا إلى حد بعيد أن يقتصروا اهتمامهم في تأكيد الفوارق والاختلافات ، وأن يغفلوا الاقترانات (الهوية) ، وامتناز تفكير الغرب بالتالي بناءً على اهتمامهم ذاك بالوضوح والدقة . أما مفكرو الهنود القدامى مثل مؤسس عقيدة الفيدانتا ، وهي آخر الأنساق الفلسفية الكبرى في الهند ، وأصل الديانة الهندوكية الحالية ؛ فقد نحوا نحواً آخر ، وكانت الفيدانتا فلسفة مقدسة واحدة ، تستند إلى فكرة وحدة النفس الفردية و (الهو) الكلي بوصفه الحقيقة الروحية الوحيدة . وعلى ذلك فقد ظهرت عندهم نزعة واضحة نحو تأكيد الهوية وتجاهل الفروق مهما بلغت أهميتها . وحاول هيجل بذلك المبدأ الجدلي الجديد الجمع بين الفصيلتين في حقيقة كلية مؤداها أن الاختلاف والهوية كلاهما صحيح ، وأن ما هو مختلف يعد أيضاً نفس الشيء أو باختصار أن :

(١) = لا (١-) . »

وقد رأيت فيما تقدم وفي جميع الألفاظ وأضدادها التي عرضنا لها في هذا الكتاب أن كلام (أستييس) المتقدم لا يعدو واقع الألفاظ العربية ، وكل لفظ فيها يؤكد ما ذهب إليه هيجل

(١) هيجل لعبد الفتاح الديني ص ٦٣ .

في قوله المتقدم كما نقله (أستيس) . وفرق بين اكتشاف خطة تمارس للوضوح والإشراق وبين واقع لغة تقوم في أصلها على مثل هذا الكشف ، وقيام وجهة اللفظ الأصل في حس القوم جعلتهم يجمعون بين المتضاد والمتشابه في حرفهم .

ثم يقول المؤلف^(١) : « غير أن هذا السعي إلى الهوية يقتضي افتراض وجود تنوع ، أي وجود أشياء هي نفسها ، وإلا استحال الجمع بينهما في هوية ، ويقتضي ألا تكون هذه الأشياء نفس الشيء » ، لا وجود لمثال على هذا الكلام إلا في هذا الحرف العربي بعد ظهور أن كل لفظ فيه يحتوي على ضده ف (ع ش ق) تحتوي في داخلها على (ق ش ع) بل هي ذاتها (ق ش ع) ، فالشيء هو ذاته وغيره في آن واحد ، ومعاني (ق ش ع) و (ع ش ق) متضادة لتضاد الوجهة وترتيب الحروف فيها ، ومتشابهة في بعضها لأن الحروف واحدة . غير أن التشابه يأتي بمثابة نزوع إلى الوحدة الأصل والتعالي على الواقع القائم ولكنه لا يستر التضاد الذي هو الأصل . واللقاء فيه على نحو ما ذكرنا من التقاء من ذهب مغرباً من ذهب مشرقاً بعد قطع كل منهما نصف محيط الأرض . ثم يقول المؤلف نفسه^(٢) : « المفكر يفترض إذن مقدماً هوية وتناقضاً . ويشتمل الواقع الحقيقي على الهوية والتناقض غير أن التناقض أهم وأعمق » .

لقد مر بك في أول البحث أن (ج دل) ضد (د ج ل) وأن لكل منهما هوية متميزة ، فهما من حيث الحروف الواحدة مجتمعان في وحدة جامعة ، ومن حيث اختلاف الوجهة واختلاف المعنى متناقضان ، أما التناقض فلأنه يشملهما معاً ، وأما الهوية فهي خاصة بكل منهما على انفراد ، وليس هذا هو الأهم والأعمق ، بل الأهم والأعمق أن التناقض هو المحرك لكلية .

إن الذي يقترب حُوباً من (ح وب) إنما يقترب إثماً . على عكس من يباشر المباح من (ب وح) فإنه يباشر حلالاً . وما فيه إثم عكس ما هو حلال مباح . والتناقض واضح بين (ح وب) و (ب وح) فهو يشملهما . وهذا التناقض لا نفترضه افتراضاً ؛ بل هو سدوة ولحمة وجودنا الشاخص القائم .

أما الهوية فتتجلى في أن هذه الحروف الواحدة ؛ قد جَعَلَتْ لكل صيغة من الصيغتين

(١) المرجع السابق نفسه ص ٦٤ .

(ح وب) و (بَ وَح) هوية خاصة ، وهي صورة كل منهما التي لا تتحول ولا تتبدل هذا من جهة ، وأما التناقض فهو الأصل حيث أن كلاً منهما ضد للآخرى ؛ لأن المادة التي يقوم عليها هذا التناقض وهي هذه الحروف - مادة واحدة متحولة متقلبة . فتارة تكون (ح وب) وأخرى تكون (ب وح) .

وقول كير كيچاره^(١) عن هيجل بأنه : « أعد شمولية تناقض نفسها بنفسها بين كل من السطحية الخارجية في الطبيعة وباطنية اللوجوس (أي الكلمة) أو الوحدة المنطقية . وتظل هذه الشمولية هي هي نفسها وسط كل المتناقضات » .

إن قول كير كيچاره هذا قول من لم ير أن طبيعة سير الحركة في الكلمات الأصلية التي صارت بها الصائتون فطرةً وسليقةً وطبعاً توافق وتساقط طبيعة سير الحركة في أشياء الوجود الشاخص القائم . ولأنه وقف على ذلك ؛ لتبين له أنه لا تناقض بين حركة اللوجوس (أي الكلمة) أو الوحدة المنطقية ، وبين حركة أشياء الوجود . فالحوب من (ح وب) من الضيق والشدة . والحركة تخرج من سعة الحاء الحلقية المظهرة لتضييق بالواو (ا و) التي لا تستطيع النطق بها إلا إذا ضمت من شفتيك . ثم لتضييق أكثر بالباء الشفوية المتضامة والتي لا تستطيع النطق بها إلا إذا أطبقت شفتيك تماماً . ولهذا فالاشتداد القائم في صوت (ح وب) ؛ صورةً لاشتداد مرموزه الذي يرمز إليه ويدل عليه في الواقع الشاخص .

والأمر على عكس ذلك في (ب وح) ؛ فالحركة تخرج من ضيق الباء والواو ، إلى سعة الحاء الحلقية المظهرة الواسعة (ا ح) ، التي لا تستطيع النطق بها إلا إذا فتحت فك فتحةً واسعةً لأنها ترمز إلى الشيء الواسع في الواقع الشاخص ؛ كالباحة وبجوحة العيش ونحو ذلك .

ولما كانت هذه الأصوات أصواتاً أصيلة صدرت عن الصائتين فطرةً وسليقةً وطبعاً فهي تدل على أن حركة الوجود في سيرها مطابقة وموافقة لحركة اللوجوس في سيرها سواء بسواء .

يقول كيير كيچاره^(٢) : « إن هيجل أعد بذلك شمولية تناقض نفسها بنفسها بين كل من

(١) هيجل لعبد الفتاح الديدي ص ٦٩

(٢) هيجل لعبد الفتاح الديدي ص ٦٩

السطحية الخارجية في الطبيعة ، وباطنية اللوجوس (أي الكلمة) أو الوحدة المنطقية ، وتظل هذه الشمولية هي هي نفسها وسط كل التناقضات .

ولو أخذنا لفظ (ج فن) وضده القائم فيه وهو (ن ف ج) ونظرنا^(١) في الجفان وهي من الأوعية ، وجفن العين ، وجفنة الكرم ؛ وقرناها بأضدادها ، بالشدي الناهد ينفج الدرع ، وبرجل منتفج الجنين أي مرتفعهما . لوجدنا الجفن من التقعر والنفج من التحجب والانتبار ، يقول الحماسي :

ما زال ينفج جنبه وحبوته حتى ظننت بأن الضيف قد ولدا

وانتفاج الجنين والحبوة من الانتفاخ ، والجفنة والجفن : التقعر . والمتقعر والمنتفخ ضدان ، وقد امتد معنى الاحتواء إلى جفنة الكرم فسميت لما تحتويه وتحفنه . والكلمة هنا متفقة مع الوجود الطبيعي ، وقد جمعت بين النقيضين في ذات واحدة وهما متشابهان ومتناقضان ، وتظل الشمولية التي تجمع المتناقضين واحدة ، ووحدتها ظاهرة في وحدة حروفها ، فالحروف في (ج فن) و (ن ف ج) واحدة .. وإذا أردنا أن نبحث أي الضدين كان أولاً لم نخرج بطائل لأن كل ابتداء ب (ج فن) هو ابتداء ب (ن ف ج) بصورة معاكسة ؛ فالبدء واحد . وإذا كان البدء واحداً فإن الصوت جاء من المادة ذاتها فهو على مثالها ، بدليل أنه يجري مجراها في حركته الجدلية ، وليس في هذا التناقض تعارض مع الشمولية في حدود المقارنة بين الكلمة والطبيعة ، وما يمكن قوله بالنسبة لمنطق هذا الحرف العربي أنه متناسق مع حركة الوجود العامة ، وأن التناقض فيه قائم فيه مع التشابه بسبب الحروف الواحدة ، وليس القصد رد المعرفة إلى الوجود أو بالعكس ، وإنما القصد بيان الوحدة التي تجمعهما .

ثم يقول^(٢) : « ماركس يدرك أن جزئية الموقف تدرك نفسها بالنسبة إلى شمولية المكان التاريخي ، بينما يجعل كبير كيجارد من جزئية الموقف عاملاً لإلغاء الزمان » . واللفظ العربي في (م ك ن) ، وتقتصر منه على (م ك) ، فالحرمان الأولان يقرران الوجهة ، كما تقتصر من لفظ (زمن) على (زم) أيضاً .. فالزَمَ يرجع إلى التراجع ممتداً ، والمكَّ يرجع إلى التقدم ممتداً ، فالامتداد مشترك فيها ، وهما متناقضان في التراجع والامتداد حسب دلالة اللفظ

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادتا (ج فن) و (ن ف ج) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٠

العربي^(١) ، وعلى هذا فكل امتداد من أحدهما يرافقه انقباض من الآخر ، وجزئية الموقف حسب منطق هذا اللفظ إذا جردناها عن الزمان والمكان ، وهذا غير ممكن لأن العقل لا يستطيع إدراك الأشياء إلا في ثوبي الزمان والمكان - تفقد الكم والكيف . وحين تجري في جدلية الزمان والمكان ، فإن نظرنا إليها من الناحية المكانية وجدناها (ك) وهذا (الكم) يجد (كيفه) الذي يميزه في الزمان ، أو نظرنا إليها من الناحية الزمانية وجدناها (ك) يجد (كيفه) في المكان ، وإذا كان الزمان والمكان متضادين فهما يجريان في جدلية واحدة (زمكانية) أي زمنية مكانية بأن واحد ، والزمان يتقاصر ليظهر المكان ، وجزئية الموقف تقوم على إدراك أحد الضدين بعزل عن الآخر ، أما كلية الموقف فتقوم على إدراك الضدين في وقت واحد معاً .

وأما قول ماركس^(٢) : « أنه يرفض مبدأ هوية الأضداد لسبب بسيط وهو أن الأبنية التي تتناقض في إطار النسق العام يستحيل ردّها إلى الآخر ويستحيل أن تنشأ بينها هوية » .

إن حالة الأضداد في جدل الحرف العربي متناقضة من جهة ، ويرتد بعضها إلى بعضها الآخر من جهة أخرى ؛ فهي تجمع بين مبدأ الهوية والتناقض معاً ، فلفظ (ج ف ن) ضد (ن ف ج) ولكن كلاً من اللفظين يرجع إلى الآخر ويرتد إليه لأن الحروف واحدة ، كما أن المعاني تتناقض في أكثرها وتتشابه قليلاً ولكن التناقض هو السائد ، وحتى التشابه منها يحمل إشارة التناقض . فنطق هذا الحرف يتفق مع « موقف هيجل الذي جمع بين الذهنية والتاريخية^(٣) » .

والذي يقول^(٤) : « ولئن كانت حركة الديالكتيك تقتضي التعارض والتضاد ، فإن ثمة عملية هي عملية الرفع كفيلة بعد هذا بالقضاء على التعارض والتضاد وبالعودة إلى حالة الاتزان بعد التوتر ، والسلم بعد النزاع ، والطمانينة بعد القلق ، وإذا بروح تفاؤل شاملة تسود هذا البناء كله فتتسي القلق والأسى والموت والعدم ، أو تكاد من الوجود » ؛ لا يلتقي مع حركة الجدل في هذا الحرف العربي ، فهو في تضاد متصل لا راحة فيه وبعيد عن التضاد الذي

(١) راجع فقرة (الزمان والمكان بين الكم والكيف) من هذا الكتاب .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

(٤) دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي ، ص ١٦ .

يزول فيه التوتر ، فحين يتحرك الضدان ليزول ويتجاوز أحدهما الآخر باستيعابه له لا يحدث التوازن أبداً ولا يزول التوتر ولا يسود السلم بعد النزاع ، ولا الطمأنينة بعد القلق ، ولا تطوى صحيفة التضاد ، بل تبقى منشرة والمعركة الجديدة تبدأ قبل أن تنتهي القديمة لأن نهاية الأولى هي بداية الثانية ، والمثال التالي يوضح ذلك : إن لفظ (ك ب ر) يتضمن ضده والقائم فيه وهو (رب ك) ، والكبر : غو . والارتباك : توقف ، فهل يزول التضاد إذا تغلب (الكبر) على (الارتباك) ، ويبقى الكبر وحده في الساحة مترناً مطمئناً متفائلاً غير قلق ، ولا آس ، وقد زال الشعور بالموت والعدم من وجوده ...

إن الكبر حين ينتهي من تجاوز الارتباك يصارع ارتباكاً جديداً قبل أن ينفذ يديه من معركته مع الارتباك القديم ، وهذه حاله أبداً مع كل ارتباك ، كما هي حال كل (ارتباك) مع كل (كبر) .. أي إنسان يفوز في موقف ما على منافسه ولا تبرز أمامه للتو واللحظة طلائع معركة جديدة مع منافس جديد ؟ .. لنختر أية لحظة من لحظات الحياة نجدها في صراع مع لحظة أخرى في أنها اللحظات وفي أشدها قلقاً وإن اختلفت شدة الصراع ، فالحظة التي نراها هادئة كل الهدوء تصارعها لحظة أخرى من نوعها وعلى مثل شدتها ، كما تصارع اللحظة القلقة لحظة أخرى من نوعها .

القلق يكون على أشده في الحرب أو في الامتحان ، وطلائع الاطمئنان بما بعد الحرب أو الامتحان مرافقة للقلق لا تنفك عنه . كالذي ينطق بلفظ (ك ب ر) فإنه حين ينتهي من التلفظ به يكون قد بدأ بـ (رب ك) حتماً ، بل الأمر أكبر من هذا وأوسع لأنه عند تلفظه بأي حرف من اللفظين يكون قد تلفظ بمقابلته في الوقت نفسه من الآخر . وكل حركة من أحدهما هي حركة لضده القائم فيه ، والقلق يحيا في قلب الاطمئنان ، ولا وجود في الوجود إلا لـ (قلق مطمئن) أو (اطمئنان قلق) كما لا وجود لـ (ك ب ر) من غير (رب ك) ولا لـ (رب ك) من غير (ك ب ر) ، فالموجودان هما الضدان دائماً وأبداً ، وكل واحد متضمن في الآخر . ولا راحة على وسادة الاطمئنان دونما قلق لحظة . والاطمئنان إن استراح استحال عليه أن يستأنف سيره من جديد ، إذ حركة الجدل تسير بوجود التضاد ، وإذا توقفت فعني ذلك أن التضاد قد زال ، وإذا زال زالت الصيغة الجدلية التي لا تزول ولا تبدل إلا إذا زالت بالكلية . وتصور فواصل الراحة في صراع الأضداد من باب التجوز . ولا فواصل في الصراع الذي لا يتوقف ، والذي تظل مراحل سيره برغم ذلك متميزة . فهناك مرحلة (ك ب ر) وهناك مرحلة تقابلها وتتميز منها هي مرحلة (رب ك) والمرحلتان في خطوات تجاورها

تشابهان إلى حد بعيد بحيث يصبح التمييز بينهما عسيراً ، وكما توغلنا في السير اشتد تمايزها إلى أن تلتقيا بعد أن يقطع كل نصف محيط الكرة من فلكه الذي يجري فيه ، والسبب الذي دعا إلى تصور فواصل من الراحة بين الضدين غياب الأضداد الحقيقية ، والاكتفاء بقممها فقط ، لذلك كان الانتقال من قة (ضد) إلى قة (ضد) آخر يظهر وكأنه اجتياز لفراغ وفجوة ، وليس من فراغ أو فجوات بين الأضداد . والفجوات التي تتراءى بين قمم التضاد مملوءة بالنسيج المتشابه من الضدين ، وهذا النسيج المتشابه بينهما على غرار النسيج الذي يصل النهار بالليل ، أو الليل بالنهار ؛ فهو نسيج متشابه إلى حد بعيد وإن اختلفت وجهته . ونكرر مع المعري :

ماخضب رأس كخضب في بنان يد وحرمة الفجر ليست حرمة الشفق

إذ حرمة الفجر حرمة إقبال ، وحرمة الشفق حرمة إدبار ، ولكنها مع ذلك متشابهتان فيحسب من يراها أن الأضداد تشابهت فاطمأنت واستراح التضاد كما يستريح من يخفي شبيهه بالخضاب ليظهر شبابه في مقابل من تخضب بنانها وهي في ميعة الصبا ، فهل يستوي الخضابان ويعود الشباب يوماً لنخبره بما فعل المشيب .

وحين يرد كبير كيجارد على هيجل قائلاً^(١) : « لا يمكن أن يكون ثمت مذهب في الوجود ، لأن المذهب يقوم حائلاً بين الفيلسوف وبين الموجودات ، والفلسفة ليست أقوالاً خيالية لموجودات خيالية ، بل الخطاب فيها موجه إلى كائنات موجودة ، ولهذا فإن الفلسفة الحققة ليست بحثاً في المعاني المجردة ، بل في المعاني التي من لحم ودم إن صح التعبير . فثلاً : (الموت) ليس مشكلة فلسفية بل المشكلة هي (أني أموت) ، وفارق هائل بين أن أبحث في (الموت) بوصفه معنى عاماً مجرداً وبين أن أبحث في (أني أموت) ، فيجب إذن رد المسائل إلى الموجودات ، والنظر إليها بوصفها موضوعات يعانيتها الوجود نفسه ، وإذن فالذات الموجودة أو الذات الوجودية لا العقل المجرد ؛ هي التي يجب أن تكون العامل في إيجاد الفلسفة » ، فإن لهذا الرد وجهاً فليس المذهب من طبيعة هذا الوجود ، وليس من طبيعة الجدل ذاته ، وحين تبرز العلاقة الجدلية بين الفكر في صورة اللفظ ، وبين المادة كما هي عليه في هذا الحرف تصبح اللغة التي بين أيدينا لغة لحم ودم ومعاناة ، فهي معالم تجربة الإنسان مع الوجود ، معالم مخضبة بعرقه ، ودمه ، وكتاب لا كفاء له ، لم ترث صحائفه ، ولم تنبههم سماته . وكما تنبئ الشجرة عن

(١) هيجل لعبد الفتاح الديدي .

عمرها ، ويفصح المعدن عن تكوينه لمن عرف لغة الأشياء ، تفصح هذه اللغة عن وجهة نظر أهلها إفصاحاً يرقى إلى مرتبة القوانين الطبيعية . فالحركة في هذا الجدل وفي الطبيعة واحدة . وهذا الجدل ليس تصوراً عقلياً مجرداً اتخذ من حرف القوم صيغة له ، وهو حين يكون كذلك يفقد كل دلالة ، وتبقى الدلالة للتصور العقلي وحده . وهذه اللغة حين صدرت أول ما صدرت ، كان التصور واللفظ فيها كلا واحداً ، لا يتميز أحدهما عن الآخر ، وهما في الوقت ذاته ظل للوجود القائم ، وليس البحث في هذا اللفظ عن طبيعة الفكر فيه كالبحث عن الماضي في (المستحاثات) فالحياة ما تزال فيه متدفقة متوهجة وهو في صدقه عما يخبر به كأي أثر مادي آخر ، وكما ينطق الأثر المادي بحركته في لغة يفهمها من ألم بها ، فإن هذا الحرف ينطق عن الوجود بجانبه المادي والفكري بلسان عربي مبين فيما يعلنه من وحدة الحركة فيها .

والذات مرتبطة بموقف ، والموقف في حقيقته موقف جدلي ، وهو ملازم للذات لا ينفك عنها ولا تنفك عنه فهي في داخلها متحركة به . والذات بارتباطها بموقف لا تنعزل عن المواقف الأخرى في الوجود ، وليس موقفها هو الوجود وبقية المواقف بالنسبة له عدم ، بل هي مواقف بمثابة له ، يصطارع معها متنقلاً في صراعه من واحد إلى آخر ، كأنه في مباراة فإذا انتصر أو خسر قام في وجهه مبارز جديد من مثله يصارعه ، وكما أن الصراع يقتضي الجدل قائم في الذات ، فهو قائم بينها وبين الذوات الأخرى ، والصراع دائماً صراع بين الأضداد . أما كون الشيء موجوداً وغير موجود في آن واحد فتلك هي طبيعة الجدل في هذا الحرف . ولا يمنع منطق الجدل في هذا الحرف من وصف الضد الآخر بالعدم لأنه معدوم ، كما لا يمنع من القول : إن لهذا العدم وجوداً . وليس الجدل بمذهب إلا إذا صح أن نسمي حركة الوجود مذهباً ، وليس في دلالة على أن الشيء موجود ومعدوم في آن واحد إلا وصف لواقعه . وحين نكتب كلمة (ك ب ر) تكون (رب ك) معدومة ؛ ولكن أليست حروفها التي تتألف منها موجودة في (ك ب ر) ؟ وألسنا إذا رجعنا في (ك ب ر) بصورة عكسية نكون قد نطقنا ب (رب ك) ؟ والوجودية على حق حين تصر على ارتباط الفكر بحركة الحياة ، التي نقرأ صحيفتها حية تسعى في جدل هذا الحرف تتلقف الماضي فتبعثه من مرقدته في حياة جديدة متطورة .

وإذا كان أحد الضدين يمثل العدم بالنسبة إلى الضد الآخر فإن الصورة تتضح في لفظ (راد) و (دار) فالرودان حركة مذبذبة تتمثل في التيار المتذبذب ، والدوران حركة متصلة تتمثل في التيار المتصل ؛ ومعنى اللفظين في اللغة على هذا هما متضادان مبنى ومعنى ؛ ولولا

الرّودان لما عرف الدّوران ، ولولا الدّوران لما عرف الرّودان .. وحين ينقطع التيار يصبح عدماً ، وحين يعود يأخذ شكل الوجود الكامل ويزول الفرق بينه وبين المستمر ، وهو في فترة انقطاعه موجود ، ولكنه كامن في (راد) فهو معدوم وموجود معاً . ولننظر في هذا العدم الفعّال الذي ليس إلا الضد المتواري فنراه كمنزلاً في التيار المستمر قبل أن يبدأ ونراه انقطاعاً في التيار المتذبذب في فترة الانقطاع ، وحين غضي وراءه نراه قوة كامنة تظهر مستمرة ، ومتقطعة ، وإذا أردنا أن نبين مدى الاستقرار والتقطع في مرتبة الكون وقارنا ذلك باللفظ نجد التقطع موجوداً في داخل المرحلتين مرحلة الاستقرار ومرحلة التذبذب بدليل أن الحروف في اللفظ منفصلة متمايزة ، وكذلك الجزئيات في التيار منفصلة متمايزة . وإذا تابعنا المقارنة نجد أن الفواصل بين الحروف معدومة لأنها لا يمكن أن تتصل وهي مفصلة ، وموجودة أيضاً لأنه لا يمكن أن يتميز حرف من حرف في حال الاتصال ، وهكذا نجد التناقض يترصدنا في آخر الجولة ، ولكنه تناقض يلبس ثوب التشابه ؛ فهو تناقض متشابه .

فالعدم والوجود متحدان في تناقض متشابه ، ومتمايزان في تشابه متناقض ، ويمكن القول : إن (دار) هي (راد) من حيث الحروف الواحدة . كما يمكن القول ويكل دقة ، بل بدقة لا مطمع فيها لمستزيد : إن (دار) ضد (راد) . وإن التيار المستمر ضد التيار المتذبذب وهما مع ذلك متشابهان ، وكأن الوجودية حين تنظر إلى العدم في أقصى درجاته ؛ تنظر إلى الوجود المقابل في أقصى درجاته فتخفت أو تحبب كل المراحل الممكنة التي تقع بين أقصى الوجود والعدم ، ولكن هذا الموقف لا يدوم ، فما أن تحفّ حدة التضاد بين قطبي التضاد ؛ حتى تبرز الممكنات ترود بين القطبين وتراودهما عن نفسيهما فلا يبقى الوجود وجوداً ولا العدم عدماً ويسود التذبذب الذي يلف الوجود والعدم بحركته التي لا هي إلى هذا ولا هي إلى ذاك ، وتضيع الهوية بينهما وكأنها لا تتضح إلا بسقوط الممكنات ؛ وهي الحدود المتوسطة بين القطبين .

بين الحركة في صميم الشيء والحركة في ظاهره

إننا حين ننظر إلى كلّ من (ن ك ر) وزوجها المضاد لها (ر ك ن) ؛ نجد الحال التي تنكّر فيها للشيء ، عكس الحال التي نركن فيها إليه . والسؤال : أيكون كل من التنكّر والركون منفصلاً عن الآخر ومتميزاً عنه كل التميز ؟؟ وجواب طبيعة سير الحركة في الصيغة العربية على ذلك - وهو جواب نكرره دائماً - هو أن حركة الشيء في صميمه لا تبدو كما هي

عليه . والذي يبدو ليس إلا حركة ظاهرة تظهر فيها كل الأشياء متميزة في البدء وفي النهاية كتميز (ر ك ن) بأنها تبدأ بالراء بدءاً غير مسبوق وتنتهي بالنون نهاية غير موصولة بشيء آخر . ومثل ذلك (ن ك ر) . وهذا قائم على إحساس العتبة . أي أن معرفتنا للشيء على قدر إحساسنا وشعورنا به .

وإذا كانت نون (ن ك ر) تشكل بدايتها ونهاية (ر ك ن) قبلها . وكانت راء (ر ك ن) تشكل بدايتها ونهاية (ن ك ر) قبلها ؛ فإننا لانرى أن كلا منهما مستقلة عن الأخرى تمام الاستقلال . أي أننا حين نعيش (ر ك ن) نشعر بركون لا يشوبه تنكر . وحين نعيش (ن ك ر) نشعر بتنكر لا ركون فيه . فهل هذا الشعور طبيعي ومساوق وموافق لحركة الوجود في سيرها من جهة ، ومساوق وموافق لحركة الفكر الذي نصبه في أجساد من ألفاظ ترمز إلى الشيء الذي نحسه ونشعر به ، والذي هو موضوع فكرتنا ؛ من جهة أخرى ؟؟

والجواب هو أن ركوتنا موصولاً بالتنكر في أوله ؛ لأن الراء التي تبدأ بها (ر ك ن) هي الراء نفسها التي تنتهي بها (ن ك ر) . وعلى هذا فإننا نعيش بداية الركون ونهاية التنكر في لحظة واحدة تمثل في هذه النون التي هي نهاية من وجه وبداية من وجه آخر !!!

والواقع القائم الشاخص المائل كذلك . ومن ذا الذي يعايش الركون لحظة واحدة فقط ، بريئة من التنكر كل البرء . ومن ذا الذي يعايش التنكر لحظة واحدة فقط ، بعيدة عن التطلع إلى الركون كل البعد . إن الذي يعيش هذه اللحظة ؛ هو الذي وصفه لنا أبو الطيب المتنبي :

تصفوا الحياة لجاهلٍ أو غافلٍ عما مضى منها وما يتوقع
ولن يغالط في الحقائق نفسه ويسومها طلب الحال فتطمع

ولعله من الرحمة أن أمثال هذا الموصوف لا يغيبون عن العين ، وإن تفاوتوا في الجهل والغفلة مما يذكر بقول أحدهم : « الغرور نعمة من الله لصغار النفوس » وكأن كبير النفس يدفع عن ما أخذ ؛ فهو يحيا الركون في التنكر ، والتنكر في الركون دائماً وأبداً . وكأنه حين رأى أن ذلك هو طبع الحركة في سيرها ، في الفكر وفي المادة وفي الصيغ اللفظية على السواء ، نظر إليه على أنه الحالة المستقرة ؛ فاستقر لها واستقرت له كما استقر عمر بن أبي ربيعة لصويحاته واستقررن له ورضين :

فقلن أهذا دأبك الدهر سادرا أما تستحي أوترعوي أوتفكر

ذلك هو دأب حركة الشيء في صميمها . وقد صُرفنا عن الشعور بها ، والإحساس بما هي عليه ، كما صرفنا عن رؤية الجرائم الخيرة والضارة لئلا نعاث المشرب والمأكل . ومن الذي يستطيع أن يكون يقظاً كل اليقظة فلا يتغافل إن لم يغفل ، ولا يتجاهل إن لم يجهل ؟ .

ومن تغافل ولو لم يغفل ، وتجاهل ولو لم يجهل ، فإنه يرى فيما ذكره الدكتور عبد الرحمن بدوي ما يشير إلى أن حركة الرفع تعود بنا إلى الاتزان بعد التوتر ، والسلم بعد النزاع ، والطمأنينة بعد القلق ، وإذا بروح تفاؤل شاملة تسود هذا البناء كله ، فتنسي القلق والموت والعدم ؛ أو تكاد من الوجود . أجل إن حركة الرفع تنسي ولا تزيل ، وتكاد ولا تحقق . لأن كاد هذه جاءت في العبارة الآتية الذكر مثبتة غير منقبة ؛ أي (وتكاد) ولم تأت (ولا تكاد) وكأنها تشير بصيغتها المثبتة إلى أن ما ذكره هذا الفيلسوف الوجودي ثابت لا يزول . لأن إثبات (كاد) نقي ، ونفيها إثبات ، كما ألغز بذلك المعري :

أنحوي هذا العصر ما هي لفظه جرت في لساني جرهم وثمود
إذا استُعِيت في صيغة النفي أثبتت وإن أثبتت قامت مقسام جحود

فالرفع لا يعود إلى الاتزان إلا حين نتصور أن كلا من (ر ك ن) و (ن ك ر) جامدتين لا حراك بهما . كالذي يُطلق سهمه على الطائر على أنه متوقف حتى إذا وصل السهم إلى المكان الذي سدّد وجد الطير قد غادره قبل وصوله .

والواقع المشاهد يشير إلى أننا نُسَرُّ بمعزل عن الحزن ، ونحزن بمعزل عن السرور ، ونشبع بمعزل عن الجوع ، ونجوع بمعزل عن الشبع ، ونحب بمعزل عن الكره ، ونكره بمعزل عن الحب ، ونرى الجبال ثابتة لا تمر مر السحاب ... إلخ . وكل ذلك موصول الرحم ، وكل ذلك راجع إلى أننا نرى كلا من (ر ك ن) و (ن ك ر) ثابتتين لا حراك بهما . كما نرى أن كلا منهما مفصولة عن الأخرى تمام الانفصال . وما ذاك إلا لأننا لا نرى طبيعة سير الحركة في صميمها ؛ وإنما نرى ظاهرها الذي يبدو لنا وكأنه لا حراك به .

وكل منا يتعامل مع الحركة على مقدار ما يترأى له منها ، على نحو ما نرى النجوم ثابتة في صفحة الماء الصافي ، وكل منها - النجوم والماء - في حركة لا تتوقف . وكل طالع يتعامل الناس مع الخط المستقيم والخطين المتوازيين ، وكل طالع يتعاملهم مع الزمان بمعزل عن المكان ،

ومع المكان بمعزل عن الزمان ، وكأنهم يتعاملون مع الحركة دون المتحرك ، ومع المتحرك دون الحركة ، وليس الزمان والمكان إلا ثوبين يتحركان بحركات ما يقوم فيهما ويقوم بهما .

البحث عن اليقين

والبحث عن اليقين هو بحث عن الحركة في صميم الشيء ؛ لأن الحركة في صميم الشيء هي الحركة المستيقنة ليس غير . ولعل بحث ديوي عن هذا في بحثه عن اليقين .

أي عن مثل الحركة التي تنتهي من راء (ن ك ر) وتبدأ راء (ر ك ن) في لحظة واحدة ، وتنتهي من نون (ر ك ن) وتبدأ نون (ن ك ر) في لحظة واحدة ، وتلك هي الحركة المستيقنة لأنك تبدأ وتنتهي ، وتنتهي وتبدأ في لحظة واحدة . وتلك هي الحركة القائمة حقاً وصدقاً ، فكل شيء متحرك ، وظلال الأشياء التي هي الألفاظ تتحرك بحركة الشخصوس التي نشأت عنها لا محالة ، وصورة الحركة فيها مطابقة لحركة هذه الشخصوس .

والحركة إنما تنتهي وتتوقف عند النهاية إذا كان المتحرك جامداً في وجود لا مكان فيه للجامد . وعلى هذا فإن رؤيتنا انتهاء الحركة عند نون (ر ك ن) ، وعدم رؤيتنا ابتداءها بنون (ن ك ر) في لحظة واحدة ، قائم على أننا ننظر إلى أن كل شيء ثابت لا يتحرك ، وهذا غير صحيح . والصحيح هو أن الأشياء تتحرك ، وأن ظلالها المثلثة بالألفاظ تتحرك بحركتها ، وأن كل ما نراه متوقفاً هو غير متوقف . ولما كان كل شيء في حركة ؛ فإن من المحتم أن تنتهي من نون (ر ك ن) وتبدأ نون (ن ك ر) ، وننتهي من راء (ن ك ر) وتبدأ راء (ر ك ن) في لحظة واحدة . ذلك هو اليقين المستيقن الذي لا شك ولا ريب فيه . وإن لم نستطع رصده لعجزنا ولأننا لا نرصده إلا بمقدار ما تكون عليه عتبة أبصارنا وأسماعنا وسائر حواسنا من قوة . لأن هذه الحواس تحس عند بلوغ الإحساس عتبة بعينها ، ولا تحس ما هو أضعف ولا ما هو أشد كما هو معروف وواضح ، ولا يحتاج إلى أن تسود فيه كلمة واحدة .

إن الحركة التي تبدأ ولا تبدأ ، وتنتهي ولا تنتهي ، وتسرع سرعة تفوق كل سرعة معروفة لنا ، هي المستيقنة ، ولكنها كالذي وضع الذرة الإلكترونية في يدك حقاً وصدقاً وأنت لا ترى شيئاً مما وضع لعجزك . فهل تنكر أنه لم يضع شيئاً ، وهل تنكر الذرة التي أصبحت النعم للعالم والجحيم له على حد قول الشاعر :

أنت النعم لقلبي والجحيم له فما أمرك في قلبي وأحلاك !!

وعلى هذا فالأشياء المستيقنة هي الأشياء القائمة حقاً وصدقاً . ولكنها أشياء لا تبلغ منها حواسنا إلا بمقدار . ولا يبلغ منها عقلنا إلا بمقدار . كلنا يرى أن (ن ك ر) تنتهي بالراء ، وأن (ر كن) تبدأ بهذه الراء نفسها ، وأن كلاً منها تبدأ ولا تبدأ ، وتنتهي ولا تنتهي ، ولكن العقل لا يستطيع أن يستوعب هذا الشيء الذي يبدأ ولا يبدأ ، وينتهي ولا ينتهي وفي لحظة واحدة ، مع أنه هو المستيقن ، وهو القائم حقاً وصدقاً ، وهو الموجود حقاً وصدقاً ، وفي كل شيء من أشياء هذا الوجود ، وفي كل كلمة من كلمات هذه اللغة ، فهل أصبح هذا العقل الجبار وسيلة لاتصلح لمعرفة الأشياء المستيقنة ، ولا وسيلة للوصول إلى ما هو قائم حقاً وصدقاً ، مع أننا نستيقن منها ، ونؤمن بقيامها ، وليس هناك من شيء قائم سواها إلا تجوزاً ، وفي عتباتنا وعتبات وسائلنا القاصرة التي ستظل قاصرة مهما تطورتنا في مضمار التكنولوجيا . وهل يقول هذا العقل الجبار للإيمان تفضل فإن المكان مكانك وإن دوري قد وقف عند هذا الحد ؟ إن هذا ليس غضاً من شأن العقل . إنه اعتراف منه بأن المنطق الذي يقوم عليه يحتاج إلى إعادة النظر من جديد . ولعل هذا ما جعل أبا العلاء المعري يقول :

طلبت يقيناً من جهينة عنهم فلم تخبريني يا جهين سوى الظن
فإن تعهديني لأزال مسائلاً فإني لم أعطِ الصحيح فاستغن

فقد :

نهاني عقلي عن أمور كثيرة ولكن طبعي في الحقيقة جاني
ومما أدام الرزء تكذيباً صادق على خبرة منّا وتصدق كاذب

وعسى أن يجد هذا البحث من يراه جديراً بالقراءة .

والذين يرون أن الحركة المتذبذبة في جزئيات المادة التي تعاني ملايين الصدمات في الثانية الواحدة حركة احتمالية لا تخضع للقوانين المعروفة حتى الآن ربما كانوا في طريقهم إلى التعرف في أم المادة وأصلها على شيء يكون من عناصر الوجود كالآلف من أحرف الهجاء ، فهي الأم وليس لها وجود مستقل . ولعل الانتقال من مجال الحركة التي تحكمها القوانين المعروفة حتى الآن إلى أخرى متذبذبة لا يمكن تحديدها قد يكون طريقاً إلى التوسع في مفهوم الجدل . ولعل ظاهرة الاحتمال التي تطل من مكان الذرة تقابل حركة الحرف من حيث أنها حركة قائمة في حرف ، وليس لها ولا للحرف وجود مستقل ، فالحرف موجود في الحركة ، والحركة موجودة في الحرف ، ولا توجد حركة من دون حرف كما لا يوجد حرف من دون حركة ، وتجمعها معا صيغة جدلية واحدة ، والحركة ضد الحرف ، والحرف ضد الحركة ،

والعرب قد عرفت ذلك في نطقها ، والقاعدة عندهم إذا أرادوا تحديد هوية الحرف وتوضيح حقيقته ؛ عزلوه عن الحركة وجردوه منها ، ولما رأوا أنه يستحيل النطق به وهو ساكن ، وجدوا أن أفضل الطرق للتوصل إلى النطق به^(١) إدخال الهمزة عليه ، وكأنها بمثابة شيء إذا أضيف إلى غيره لا يبدل من هويته كإضافة كمية متساوية إلى طرفي المعادلة . وحين نبدأ الحرف بهمزة تمكن من النطق به ساكنا وبذلك نستطيع التعرف عليه في مخرجه من مكانه ، بصورة تقريبية . أما المعرفة الحقيقية فلا سبيل إليها لأن الحرف لا يعرف تمام المعرفة إلا إذا سَكُنَ من غير أن تدخل عليه الهمزة ، وتسكينه في هذه الحالة مستحيل لأنه : « لا يبدأ بساكن ولا يوقف على متحرك » ، وإذا دخلت عليه الهمزة فإن التعرف عليه يصبح نسبيا وغير كامل ، وهذا ما يشير إلى نسبية المعرفة . ويمكن القول : إن الحرف لا يعرف إلا إذا تخلى عن حركته .. فهي ضده .

والحركة لا تعرف أيضا إلا إذا عزلت عن الحرف ، وعزلها مستحيل لأنها إذا عزلت تصبح سكونا وتنعدم ، وأضعف درجاتها (الفتحة) وأقل درجات الفتحة حين تتناهى في الصغر نبرة بسيطة ، وهذه النبرة هي أصل الهمزة أو الهمز ، ومعنى الهمز في اللغة هو التحفز للفعل ، أي للحركة ؛ بل هو الحركة في أضعف درجاتها . وتلخيص ذلك : إن الحركة حين تتفاضل تصبح نبرة بسيطة ، أو قل بداية للهمزة ، والحرف حين يتفاضل يرجع إلى هذه النبرة .. ولكن هذه النبرة هي الهمزة في أضعف أحوالها ، وإذا تبيناها في حالها هذه وجدناها شيئا متحركا ، أي حرفا متحركا . ومن هنا كان وجود الحرف وجودا كاملا يعني إعدام الحركة ، كما أن وجود الحركة وجودا كاملا يعني إعدام الحرف . ولما كان من المستحيل إعدام أي من الحرف والحركة ، فلم يبقَ إلا وجود المتحرك وهو حركة وحرف معا ، إذا وجد أحدهما وجودا كاملا زال الآخر ، ولذلك فالواقع غير ذلك ، لأننا نجد الحرف والحركة معا ، وتفسيره في جدلية هذا الحرف أن الحركة موجودة ومعدومة ، لأن الحرف متحرك ولا يتحرك إلا مع وجود الحركة ، وهي معدومة لأن الحرف لا يوجد إلا حين تزول عنه الحركة ، وعلى هذا فكلها موجود ومعدوم في آن واحد ؛ وتلك هي طبيعة الجدل في هذا الحرف .. والهمزة هذه تبدو وكأنها هي أم الحروف وأم الحركات معا وهي كأنها حرف من جهة وحركة من جهة أخرى ، وهي حين تكون في صورة حركة حيادية لا تكاد تخضع للجاذبية ولا تعارضها إلا

(١) يرى الدكتور غام حسان في كتابه مناهج البحث في اللغة أنه حصل اضطراب في تحديد مخارج الحروف العربية ، ويتحدث عن مخارج حديثة للتحديد ، ويبقى التحديد نسبيا في أي حال .

قليلا وكأنها تحاول التحرر منها ، فهي الفتحة أو الألف^(١) ، ولما كان في إطار الجاذبية الأرضية لا وجود لمادة خارج سلطانها ، فكل مادة مجذوبة ، فإنه يستحيل وجود مادة لا تخضع للجذب مادامت مادة أو كالمادة ، لذا استحال وجود الألف التي هي أم الأحرف الهجائية ، فهي موجودة ومعدومة معا ، وكأنها تشير إلى أن الخطوة الأولى موجودة في كل خطوات هذا الوجود وغير موجودة بآن واحد .. فأنت تنطق الألف في أول الكلمة همزة ، وتنطق بها في وسط وآخر الكلمة منقلبة عن واو أو عن ياء ، ووجودها غير منقلبة قليل .. والفتحة هي أم الألف ، لا وجود لها إلا في الاصطلاح ، والعرب كأنها عرفت هذا حين رأت أن اجتماع الكسر والضم في القصيدة الواحدة أقرب إلى مألوفهم من اجتماع الفتح معها . وقد جمع النابغة الذبياني بين الكسر والضم في آخر البيتين فجاء الأول مكسور الآخر ، وجاء الثاني مضموما :

من آل مية رائح أو مغتدي عجلان ذا زاد وغير مزود
زعم البوارح أن رحلتنا غد وبذاك خبرنا الغراب الأسود

فلم ينفروا من اجتماع الكسر مع الضم في آخر أبيات شعرهم تفورهم من اجتماع الفتح معها ، وكان الفتحة غير متكنة في موقعها وأصيلة فيه تمكّن وأصالة الضم والكسر من موقعيها ، وكأنها لا وجود لها إلا إذا مالت نحو الكسر أو نحو الضم ، والدليل على ذلك أنها لا وجود وسط بين الكسرة والضمّة. والمكان الوسط الذي ليس مع الجذب ولا ضد الجذب لا وجود له أيضا ، والفتحة على هذا إما أن تكون أقرب للكسرة وهذا هو الأقل وهو ما يسمى بالإمالة ، وإما أن تكون شبه مستقيمة ولكنها إلى الضم أميل وبصورة تكاد تكون غير محسوسة وكأنها شيء مستقل عن الكسر والضم ؛ مفتوح فتحا ، وأهل نجد وقيم وأسد يميلون في حدود معينة ، وأهل الحجاز يأتون بها وكأنها مستقلة عن صراع الجذب ، غير أنها إلى الصراع أميل ، والنبرة هي شيء من حرف في شيء من حركة ، أو شيء من حركة في شيء من حرف هي الأصل في الحركة والحرف ، أو أقل هي الأصل في الشيء المتحرك بل في المتحرك ، وهي متحولة متقلبة لا تستقر على حال ، وقد استأثرت بأكبر قسط من البحث بين الحروف وكأنها الأصل . وما يستدل على ذلك أنه لا تضعف في أول اللفظ لأن أول المضعف ساكن لا يبدأ به ولا في آخره ، وكأنّ خطوتي البدء والنهاية لا تتكرران . فالبدء إن تكرر بطل أن يكون بدءا ولزم أن يكون البدء للسابق ، فلا يمكن أن يجتمع البدء والتكرار ، وإذا كانت نهاية فهي لا تتكرر لأنها

(١) لا فرق بين الفتحة والألف ، فالفتحة إذا امتدت قليلا صارت ألفا ، والألف إذا تقاصرت قليلا ارتدت فتحة ..

إن تكررت فالنهاية للتي تليها وليس لها ، وكان خطوة البدء حين تكون ختاماً لا تتكرر ، وكان البدء والختم لا يقبلان التأكيد ، وإذا كانت خطوة البدء لا تتأكد في الخطوة التي تليها فهي لا تتأكد إلا في ضدها ، وضدها بحكم الجدل قائم فيها ، وفيه تجدد (كيفها) والكيف من التأكيد ، وهذا يعني أن بدء الوجود كان جدلياً ، فمن كل زوجين اثنين ، وإذا لم تكن خطوة البدء خاضعة لصيغة الجدل ولم يكن ضدها قائماً فيها فإنها لن تجد كيفها إلا في ضدها ، وحين تكون الخطوة النهائية كيفاً لخطوة البدء فذلك دليل على أن سر الوجود لا يستكمل الإفصاح عن نفسه إلا في آخر خطوة منه ، ودليل في الوقت نفسه على أن خطوة البدء والختم لا تخضعان لصيغة الجدل . وكون الوجود جدلياً ، وكون خطة البدء والختم لا تخضعان لصيغة الجدل فذلك أمر على حد تعبير إنجلز^(١) « عن المنعطف الذي يبدأ منه تاريخ المجتمع حركته النازلة ... »

إنها لقضية لم تضعها بعد العلوم الطبيعية المعاصرة في جدول الأعمال .. لولا أن البحث في تركيب الذرة قد وُضِعَ على بساط البحث الآن بروز ظواهر تبدو وكأنها غريبة عما هو معروف من نظام الحركة حتى الآن . « إن أظهر النواحي في ديناميكية (نيوتن) هو دقتها التي تصف بها الحركات الميكانيكية . وقد ساعد هذا النجاح على انتشار الرأي بأن الطبيعة تعمل خلال نظام ديناميكي محقق ، فما على المشتغل بالعلم إلا أن يعمل فكره ، ويحلل القوى والحركات الناشئة عنها ، فيتنبأ بكل شيء ، مثل هذه الفلسفة عن طبيعة العالم تسمى بـ (الميكانيكية) فهي تفرض مقدماً بأن هناك خطة ثابتة محددة ، ودون شك عالية التعقيد ، تنقاد لها الحوادث . وإذا لم نستطع التنبؤ بدقة عن مجريات الأمور ، فليس ذلك بسبب غموض الطبيعة ، بل بسبب قصور فكرنا الإنساني ، وعدم دقة الآلات التي نستخدمها . فلو وجد جنس أرقى من الإنسان ، فإنه سوف يجد أمامه كل سر مفتوحاً وكل تركيب معروفاً . وقد دفع ذلك بعض الفلاسفة الأقل حرصاً إلى الاعتقاد بأن هذا النظام الحتمي لا بد وأن ينطبق أيضاً على الأحياء انطباقه على الجهاد الأصم ، فمثلاً ورقة الشجرة محدد أبعادها ومكانها ومعدل نموها كجزء من خطة عامة لا تستطيع مخالفتها على غير هواها . وبدفعة واحدة أوصلت نظرية الحركة هذا النظام إلى قمة اليقين ، ثم تركته يهوي إلى حضيض الشك . ونفسر ذلك فنقول : إن نظرية الحركة قد بينت أن الحرارة ماهي إلا ظاهرة

(١) إنجلز في لودفيغ فويرباخ ، ص ١١ .

ميكانيكية بحتة ، وأن العمليات الجزئية إنما تخضع لقوانين نيوتن في الحركة ، فمن وجهة النظر هذه تعتبر نظرية الحركة نجاحا وتدعيا لقواعد الفلسفة الميكانيكية المشار إليها . ولكن وجهة نظر أخرى نجد أنها أدخلت غموضا إذ أنها لم تتقدم بأية وسيلة يمكن أن نحدد بها كمية الطاقة التي يمتلكها جزيء مفرد ، ولا يشفع لها في هذا أنها تستطيع أن تعطينا أكثر القيم احتالا لطاقة الجزيء . الحقيقة أننا لا يمكننا أن نخص جزيئا معينا يعاني ملايين التصادمات في الثانية بنصيب معين من الطاقة . فسؤالنا عن كمية الطاقة التي يختص بها جزيء مفرد سقيم المعنى .

والخلاصة أنه إذا كان لدى الطبيعة خطة لكل حادثة في الوجود ، فإنه لا بد وأن تكون معقدة غاية التعقيد حتى فيما يختص سنتيترأ مكعباً من غاز .

إن فكرة الاحتمال (الحديثة) ، بدلا من التحقق التام في الوسائل التي تعمل بها الطبيعة تبسط أساسا على الأقل ، موضوع تحليل الظواهر الذرية والجزئية . فهو يترك نهائيا الأفكار المتعلقة بوصف حركة جسم تحت عتبة الحس بالنسبة لحركته المستمرة المتغيرة التي تجل عن الوصف بغرض وجود الوسائل لتركيز انتباهنا عليه . إننا نفقد ثقتنا في إمكان وصف حركة جسم وصفا كاملا حتى إذا كانت لدينا الأجهزة الكاملة للقياس . وسوف تتمخض دراستنا عن الذرات وأجزائها المكونة لها عن أفكار جديدة تلقي ضوءا أكثر على هذا الموضوع الفلسفي الكبير .

إن نظرية الحركة كانت أول بصيص يشير إلى وجود هذه الفلسفة على الإطلاق ^(١) .

وفقد الثقة في إمكان وصف حركة جسم وصفا كاملا ينجر على مخارج الحروف في هذه اللغة ، فخرج الحرف لا يعرف إلا إذا تلفظت به مسكنا ، والتلفظ تحريك ، والتسكين توقف عن الحركة وللخروج من هذه المشكلة يأتون بهمة في أوله ليتوصلوا بها إلى النطق به .. والتسكين والسكون حالان من أحوال الحركة تضعف فيها إلى أقل درجة ممكنة . ولا يمكن تسكين الحرف تسكينا كاملا ، وموقعه على هذا احتمالي وليس في الإمكان تحديد مواقع الحروف وضبط مساراتها إلا بصورة تقريبية ، ويتفاوت المجودون في ضبطها وإتقانها ، وخيرهم من ابتعد عن التكلف .. وهذا الموقع الاحتمالي يفسح المجال أمام المجودين ليتفاضلوا في إتقانها وضبطه ، ولولا التفاضل لما تقدم أحد في كشف أو اختراع . وتظل الأشياء نسبية ، ويظل الكمال المطلق غاية لا تدرك . والعدم الذي يمكن التعبير عنه بالضد أو النقيض ، كما هو

(١) المبادئ الأساسية للفيزياء الذرية لريتشارد . ف . هفريز وروبرت بيرنجر ، ترجمة هدارة وآخرين ص ١٦٩ .

موجود في (دار) و (راد) لزوال حركة الدوران حين تحل محلها حركة (الرودان) على مثل مامرّ ؛ فهو موجود في كل الألفاظ - انظر إلى لفظ (دام)^(١) من الماء الدائم إذا سكن ولم يحجر ، تجده ضد (ماد)^(٢) من مادت به الأرض إذا دارت ، وعند الدوران ينعدم السكون والعكس بالعكس .. ولكنك حين تقرن لفظ (جاع) بـ (عاج) يترأى لك وكأن اتجاهها واحد ، فالجوع ميل إلى الطعام والعوج ميل وانحراف ، وقد استعمله القوم في عبارات متشابهة في لسان العرب ، وفي القاموس المحيط ، وحين ترجع إلى (الجعو) تجده يعني الشيء المتجمع ، وتجد (عجا) تعني ابتعاد الشيء ، وترى أن جمعوا البعر تجميعه ، وأن البعير إذا عجا فتح فاه أو زوى وجهه ، أي أماله عنك .. ويتبين لك من لفظي (جع) و (عج) اللذين يتجهان اتجاهها مضادا أيضا ويقتربان في معنيهما من (عجا) و (جعا) ؛ أن (عاج) ضد (جاع) مبنى ومعنى - فالعوج انحراف عن الشيء والجوع ميل إليه ، وحين تميل إلى الشيء ينعدم ميلك عنه ، والعكس بالعكس . و (راغ) التلعب عن الطريق ، ضد (الغور) فيه ، فالروغان ميل عن الوجهة والقصد ، والغور مضي في الشيء على وجهته ، كالماء حين يصبح غورا فإنه يمضي باتجاه الجاذبية لا ينحرف عنها إلا لمانع .

و (لام) ضد (مال) ، فما تلوم عليه ضد ما تمل إليه . ولو تأملت في لفظ (الكرة) من (كور) وفي لفظ (الوكر) من (وكر) لوجدت الوكر شيئا مخوفا ، والكرة شيئا محببا ، ولوجدت اللفظين متضادين مبنى ومعنى ، هذه الأمثلة توضح أن انعدام الشيء مؤذن بوجود ضده ، وأن العدم والوجود متلاحمان متصلان لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وأنها حقيقة واحدة لضدين متحدين في حركة واحدة ، باطنها العدم ، وظاهرها الوجود ، وهذا الوضوح بهذه الصورة قائم في هذا الحرف على مثل ماتراه . ولولا هذه الأمثلة لكانت الجدلية فلسفة لاعلماء ، وهي بما يرسمه هذا الحرف من سماتها تكشف عن قدرها المائل في الموجودات . وقد ظلم العدم أو النقيض ظلما كبيرا من جراء ما لحق بهما من آثار عدم يدفع بالوجود إلى الوجود ، وكأنه الوجود الأصل ، لأنه أصل بالفعل ، كما ظلم الجدل مثل هذا الظلم مما لحق بهما من معنى صراع الأضداد ، تلك الأضداد المتحدة المتعاونة التي تمثل ذروة التعاضد والتناصر لبناء صرح الحياة العتيد .. فيا سعد المتهم البريء ، ويا سعد الحياة حين تأخذ الأضداد الأصيلية مكان الأضداد الزائفة ، وتجري على قدرها إلى مستقرها . ومن أم ما في موضوع جدل الألفاظ هذا

(١) أساس البلاغة للزعشري ، مادة (دوم) .

(٢) المرجع السابق ، مادة (م ي د) .

توضيحه لعلاقة الفكر بالواقع الموضوعي من جهة ، وعلاقة الذات بنفسها ؛ ففي التناسق بين حركتي اللفظ والمادة تتضح علاقة الفكر بالواقع ، وفي ترجمة اللفظ عما في النفس تتوحد علاقة الفكر بالذات ، فتظهر اللغة وسيطا بين الواقع والذات من وجه ، وبين الذات داخل ذاتها من وجه آخر . وكأن هذا اللفظ أصبح واسطة العقد في إقامة الصلة الوثيقة بين الجهات .. واللغة بما لها من شمول تخرج من حدود الذات الفردية إلى الذوات كلها فتصل بين الفرد والجماعة بصيغها الواحدة في وجهتها ، والمتعددة في مجازها . فهي فردية من حيث الوجهة الأصل أو المعنى الأصل لللفظ وهي متعددة تعددا لا حد له من حيث المجاز .

الواحد والكثير

إن الذي تلقاه من (ل ق ي) تجتمع به . وإن الذي تقلوه من (ق ل ا) تهجره . وما تجتمع به ضد ما تهجره . وعلى هذا فـ (ل ق ي) عكس (ق ل ا) مبنى ومعنى .

وهنا نجد أن للحروف التي تتألف منها هاتان الصيغتان صفات بعينها ، فالقاف حرف شديد مجبور مُسْتَعْلٍ مقلقل ، يشعر الناطق بـ (اق) أن شيئا من الفم قد التقى بشيء آخر فيه ، وهذا يدل على أن من صفة هذا الحرف أن يُؤذَن بالتقاء شيء بشيء . وحين يجيء هذا الحرف آخر الصيغة ، فإنه يأخذ بيدها إلى أن تكون رمزا لشيء قد التقى بآخر في الواقع الشاخص الماثل القائم . ولهذا قال الراغب في مفرداته : اللقاء مقابلة الشيء ومصادفته معاً . وكل شيء استقبل شيئا فقد لقيه وصادفه . كما قالوا : ألقى الشيء إلقاءً : طرحه حيث يلقاه . ثم صار في التعارف اسما لكل ما طرح . وليس الطرح من طبيعة سير الحركة في هذه الصيغة غير أنه لما كان معنى إلقاء ينصرف إلى معنى طرحه في المكان حيث يلقاه ، فقد جاء الطرح من هذا وإلا فإن الصيغة إنما هي لاتصال شيء بشيء وليس لطرحه .

والأمر على عكس ذلك في (ق ل ا) حيث تخرج الحركة من التلاقي بالقاف ، إلى التادي في ذاتي باللام المدلقة المتبادية ، لتصور لنا معنى الخروج من التلاقي إلى المضي بعيداً . وتلك هي حال القالي وهو الهاجر المبتغض الكاره الذي تجافى عن قلاه وهجره .

وانظر كيف كانت الغلبة في (ل ق ي) للقاف ؛ لأنه جاء أخيراً . والأمور بخواتيمها . فأخذ بيد الصيغة إلى صفته المؤذنة باحتكاك شيء بشيء . وعلى عكس ذلك اللام في صيغة

(قل ١) فإنها أخذت بيد الصيغة إلى الانزلاق باهتمام وتجاوفاً لأن طبيعتها كذلك فأخذت بيد الصيغة إلى البعد والتجاوفاً عن الشيء الذي التقته وصادفته ، لأن الأمور بخواتيمها .

وهذه الحال هي حال جميع الصيغ العربية الأصيلة ، حيث ترمز كل صيغة منها إلى شيء في الواقع ، توافق حركتها حركته وتطابقها وتساوقها ، ولا فرق بعد ذلك بين أن تقرأ طبيعة سير الحركة في الصيغة القائمة في الخارج ، أو في الصيغة اللفظية التي ترمز إلى ذلك الشيء القائم في الخارج وتدل عليه . لأنها بمنزلة سواء . وإذا غم عليك هذا التطابق بين حركة أي صيغة وحركة مرموزها الذي ترمز له وتدل عليه فلا تيأس ، واعمد إلى البحث عن الأبسط في الثنائي ، فاجعله دليلاً تهدي به في الثلاثي الذي تبحثه على نحو ما مر بك من أمثلة ، فإنك واقع على هذا التضاد لا محالة ، لأن الفطرة لا تكذب نفسها ولا تخرج على ذاتها أبداً .

لقد قال السيد المسيح عليه السلام في الإصحاح الحادي عشر من لوقا : « كل مملكة تنقسم على ذاتها تخرب ، وبيت ينقسم على ذاته يسقط ، فإن كان الشيطان أيضاً ينقسم على ذاته فكيف تثبت مملكته » . وإذا كانت الفطرة تخرج على ذاتها ، فإنها ليست بفطرة . ولهذا قيل للدجال : اخساً فلن تعلو قدرك ، إذ لا أحد يستطيع أن يعلو قدره ولو ظهر أنه يعلو عليه ، وليس من صيغة تخرج على صفات حروفها ، وعلى طبيعة سير الحركة فيها ، إلا إذا خرج الماء على قدره الذي يجري فيه لمستقره . فالأودية والأنهار تسير بقدر إلى غايتها ، وكذلك كل شيء . ومثل ذلك صفات الحروف وهي في كل من (ل ق ي) و (قل ١) فإنها بتعاكسها في وجهتها ، وبصفات حروفها ، تسير إلى أقدارها المقدورة التي لا مفر منها بحكم فطرتها وسليقتها ، وإلا كانت صفات هذه الحروف عبثاً أو كالعيب ، وليست لها من وظيفة تقوم بها بمقتضى طبيعة صفاتها . إننا نبحث دائماً عن وضع الشخص المناسب في المكان المناسب ، ولو أن الفطرة لم تضع الشيء المناسب في مكانه المناسب لما انتهى هذا الوجود إلينا على الحال التي نراه عليها الآن . وهذه الحروف في كل من (ل ق ي) و (قل ١) تتجه إلى معنى بعينه في كل صيغة من هاتين الصيغتين ، وهو معنى لا سبيل إلى تفسيره بأي كلمة أخرى ، أو بعدد من الكلمات لاحتصرها .

وليس ما تقدم من التفسير إلا مجرد تسديد ومقاربة من طبيعة سير الحركة في الصيغة ، تلك الطبيعة التي نكرر دائماً أنها تسع ما لا حد له من وجوه الاستعمال .

ولهذا السبب فإن أي ناقد لتفسير أي صيغة ، يستطيع أن يعدل متقرباً أكثر فأكثر من

طبيعة سير الحركة في الصيغة التي ينقد تفسيرها ، بزيادة أو تعديل بشرط واحد ؛ هو أن تظل الوجهة التي تضاد وجهة زوجها القائم فيها واضحة وقائمة من وراء كل زيادة في المعنى أو تعديل فيه ، بشرط أن يستظل بظلال طبيعة سير الحركة في الصيغة ، وعلى هدى من وجهتها .

إن أي مفسرٍ مهما علا شأنه ، لا يستطيع أن يعدل من معاني (ل ق ي) في ظل الهجر والجفاء لمخالفتها لوجهة الصيغة . كما لا يستطيع أحدٌ مهما علا شأنه أن يعدل من معاني (ق ل ا) في ظل مقابلة الشيء للشيء ، ومصادفته له . لأن ذلك يخالف لطبيعة سير الحركة في الصيغة ، ويخالف للفطرة ويخالف للأبسط ، وحين قالوا : ألقاه بمعنى طرحه ، فقد قيدوه بقولهم : وألقى الشيء إلقاءً : طرحه حيث يلقاه . ثم صار في التعارف اسماً لكل طرح . ولو أنهم لم يفسروه لغم الأمر على مَنْ لا يَغْبَأ بالوجهة ولا يَأْبَهُ لطبيعة سير الحركة في الصيغة .

ونخلص إلى القول : إن الصيغة - أي صيغة - تدل على معنى واحد بحكم وجهتها ، وبحكم طبيعة سير الحركة فيها ، وبحكم صفات حروفها . وهذا المعنى لا سبيل إلى الوصول إليه بمجاز يتأدى متوسعاً توسعاً لا حد له ، متقرباً بهذا التوسع من الوجهة الأصل من غير أن يحدها أو يقصرها على معنى بعينه ، لأنها تسع ما لا حد له ، كالمهدف الذي نرمي إليه ، والذي يتسع ويتعدد بتعدد الأماكن التي نرمي منها إليه ، وكلما ابتعدنا ازداد عدد هذه الأماكن التي نرمي منها . إن الوجهة واحدة في ذاتها ، ومتعددة تعدداً لا يتناهى في مجازاتها ، وذلك هو المقصود من الواحد والكثير في اللغة .

وإذا كان المعنى الأصل أو قل الوجهة الأصيلة للفظ واحدة ، وكان منزع المجازات واتجاهها نحو هذا الأصل ؛ فإن انفراد كل ذات بالمجاز الذي يحقق رغبتها دليل على أن الفردية في هذه اللغة ليس لها حدود ، فهي فردية حرة فيما تعبر عنه حرية ليس لها مدى تقف دونه . ولكنها ضيقة ضيقاً يجعلها ملزمة كل الالتزام بمراعاة معنى واحد هو المعنى الأصل الذي يمثل في وجهة سير الحركة في الصيغة الفردية التي هي ذات فروع لا نهاية لها .. فما أضيق هذه الفردية وما أوسعها ، إنها فردية الجدل الذي يضيق فلا يتسع إلا لصيغته الجدلية ، ويتسع فيسع الوجود الشاخص المائل . وجدلية هذا الحرف بسعتها وشمولها قد وُحِّدَت الصلة بين أهله ، كلُّ أهله ؛ وبين الواقع ، كلِّ الواقع . والفكر فيها فكر مقيد بما حوله من وجود وبين حوله من أناس ، له حرية الناس الذين يترجم عنهم في صيغ لفظية ، وله ضرورة الوجود

المادي الذي يتحرر من ضرورته بالسير على أقداره في الذهنية التي تعيه . وارتباط المجاز بالمعنى الأصل ليس إلغاء لفرديته بل تأكيداً لها ، ولولا هذا الارتباط لضاعت الفردية لأنها لا تستطيع أن ترى كيفها إلا في ضدها .. والمجاز في صورة من الصور نفس أصله ، وفي صورة أخرى غيره تماماً ، فهو نفس أصله لأن الأصل يشترط فيه أن يكون موجوداً في المجاز بصورة من الصور ، وحين تقول :

إذا عبت بها شبهتها البدر طالماً وحسبك من عيب بها شبه البدر

فأنت تجعل البدر موجوداً فيها على صورة ما ، ولكنك حين ترى تشبيهها بالبدر انتقاصاً من جمالها تنفي أن يكون البدر موجوداً فيها على صورة من الصور أيضاً .. والبدر هو الأصل ، والحببية هي المجاز ، وهي موجودة فيه وغير موجودة معاً ، والمجاز هنا غير المجاز المعروف كما هو معروف والغاية الإيضاح ، وعلاقة المجاز بينها وبين البدر تأكيد لفرديتها كعلاقة اللفظ بمشتقه ، وهذه العلاقة بين المجاز والأصل كعلاقة النسل بأصوله ، فالأصول موجودة في أنسائها ولكن الأنسال فردية في ذواتها . وحين تجري اللغة اليوم في لسان أهلها لاتفوح منها رائحة أكفان الماضي وحنوطه ، ولا تنهض المومياء من مراقدها ، بل يفوح منها عبق الوجود الحاضر يختال ببرد عصره الموشى . ويميس به ابن الحاضر الذي يعرف أمه وأباه ، ويشهد أمه في حاضره وقد بعث من جديد حياً نامياً متطوراً ..

إن الذي يريد حاضراً من غير ماضٍ كالذي يريد وجوداً من غير عدم ، ويوماً من غير ليلة ، وشمساً من غير قمر ، وأرضاً لاتصيف ولا تشقي ولا تربع ، ولا يتميز فيها على الأقل حال من حال ، كتلك التي تمتت فيما تمتت شباباً لا يشيب ، وربيعاً لا يقيظ ، وقمرأ لا يغيب ، إنها : « تسألني برامتين^(١) سلجماً^(٢) » .. وما أخف ما سألت ! .

إن الإنسان يواجه الوجود وكأنه الوجود كله ، ثم يعود إلى ذاته فيرى الوجود قد تضاعل وانحصر فيها أيضاً ، إنه مثل لغته التي يسع المعنى الأصل فيها كل المجازات ، وحين ينفرد بمجاز منها بذاته يرى أن المجازات الأخرى قد انطوت فيه .. فهو كل من جهة وفرد من جهة أخرى . انظر إلى أي لفظ وسر مع المعاني التي يدل عليها ، نجد أنه لفظ مفرد ، وأن معانيه

(١) مكان

(٢) نبت .

ومجازات استعماله لاجد لها ، وكأنه الواحد والكثير ، فهو بوحده من عزل ، وهو بكثرتة شامل ، وكأنه وحدة الكثير ، وكثرة الواحد معاً . وانظر إلى الفرد تجده على مثل هذا ، والخروج من ذلك يكون عن طريق وعي هذا التضاد ، فيشعر الفرد أنه واحد في كثرتة ، وأن هذه الكثرة له وهو لها ، وأنه كثير بوحده لأنه متصل بهذه الكثرة ومرتبطة بها فهو لها وهي له .. هذا الوعي هو مخرج الذات من عزلتها وسبيل الكثرة إلى وحدتها ، كما أنه مخرج المعنى الأصل إلى معانيه الكثيرة ، وعودة هذه المعاني إلى أصلها وارتباطها به .

وهذا الفرد مقيد لأنه منتسب إلى أصل ومرتبطة به كما يتقيد المجاز بأصله ، وهو طليق من كل قيد فهو يعبر عن ذاته ورغباته في حدود هذا النسب كما يشاء ويهوى .. وإذا نظرت في معاني لفظ من الألفاظ وقد اتسعت بحيث يصعب عليك أن تتبين صلتها بأصلها الذي اشتقت منه ، فإنك ناظر إلى أروع صور الحرية حين تفصح عن ذاتها من غير حدود إلا الحد الذي يربطها بأصلها وأرومتها . ولولا ذلك الأصل الذي يعصم الحرية من أن تضع وتزول لما كانت هناك حرية ، فالحرية بالتكيف ولا تكيف مع الإطلاق الذي لاجدود له ؛ لزوال ما يعطي الحرية معناها ، فلا حرية إن لم تنزع إلى أصل تقوم به وتتجه إليه ، وأي معنى من معاني اللفظ حين يتحرر من الانتساب إلى أصل اشتق منه وقام عليه ، فإنه يفقد معناه ، ومعناه في انتسابه كما أن معنى الحرية في قيدها . والواحد والكثير ، في مقارنتهما بالمعنى الأصل الواحد ومجازاته الكثيرة ، كالشجرة وفروعها فهي واحدة كثيرة ؛ واحدة في جذعها وكثيرة بفروعها . كما أنها كثيرة واحدة ، فهي كثيرة بفروعها واحدة بجذعها ، ولو طلبت الجذع من غير فروع لأعدمت الجذع والفروع معاً ، ولو طلبت الفروع من غير جذع ترد إليه لأعدمت الفروع والجذع أيضاً .

والذين يدعون إلى قطع اللهجات العامية من أصلها إنما يقضون عليها وعلى الأصل معاً . وإذا كان علاج الذات بوعيا للتناقضات ، فإن علاج اللغة بوعي هذه التناقضات القائمة فيها ، وإذا كانت حجة الداعين إلى العاميات في كل مكان أنها جاءت من الفصحى ، فإن قطعها من أصلها لتكون لغة مستقلة ليس له من غاية إلا تفريق شمل أهل اللغة وجعلهم مرقاً متفرقة لا نسب لحرفهم الذي به يعربون عن ذاتهم . أما الخطر الأكبر ففي انحراف اللغة عن حركة الوجود إلى حركة زائفة لا قانون لها يربطها بمجدلية الحركة ، وفي ذلك إلغاء لوظيفتها كحركة فاعلة لتصبح شيئاً ميتاً لا روح فيه ، فيسهل الخروج منها وتركها بالكلية . والذين يدعون لمثل هذه الدعوات لو عرفوا أن حركة الجدل في المادة وفي لفظ هذه اللغة

واحدة لازدادوا في الكيد لها ، والانتقاص من جودها ، شأنهم في ذلك شأن من يتنقص قوانين الحركة لأنه لا يعيها .

إن إقامة لغة جديدة تصل بين الشعور والمادة بحركة واحدة تجمع بينها إنما هو كخلق الحياة ولو في ذبابة ، والذين يدعون إلى إقامة مثل هذه اللغة المقطعة الأوصال ، كمن يحاول إعادة الحياة للذبابة المقطعة أوصالها ، إنهم لا يستطيعون ذلك ولو اجتمعوا له ، ضعف الطالب والمطلوب . والذين يضعون كلمات جديدة الآن ولا يعون العلاقة بين حركة الجدل في المادة وحركته في اللفظ ؛ يضعون تماثيل من نوع مسرح العرائس ويدعون أنها حية تمشي مشي الإنسان في مناكب الحياة إلى غاياته .. وليس الوقوف على سر الحياة في خليتها الأولى بالنقطة الهامة في الموضوع ، فالنقطة الهامة تعود إلى قيام هذه الحياة من أبسط المواقع وأعماقها معاً في آن واحد .

إن وضع أي كلمة إن لم يكن على أساس من وعي هذه الحركة الواحدة فهو ابتعاد وتجاوٍ عن طبيعة سير الشيء على قدره إلى قدره ؛ إن لم تولد مخلقة ، فيها ملامح الحركة واندفاعها وعمومها وقبولها للقيود والإطلاق .

إن مانراه الآن من بحار الكلمات الجديدة إنما هو بمثابة المركبات من المركبات ، أي بمثابة تنويع أصناف الجبن ، وليس بمثابة تنويع أصناف الحليب ، وهو تنويع ليس قائماً على تعديل نسب الدسم فيه ، بل هو قائم على إضافة مواد أخرى له بعيدة عن أوصافه الطبيعية .

إن اختراع لفظ جديد كاختراع مركب من العناصر الأولى في جدول مندليف .. إن هذا المركب لا يمكن أن يتألف إلا بوفق نسب معينة معروفة تقتضيها طبيعة العناصر المتفاعلة ، وليس كما يهوى ويريد المخترع . وكل الألفاظ التي توضع دون أن تراعى فيها العلاقة بين الحروف ، والعلاقة بين لفظ ولفظ ، وعلاقة كل ذلك بحركة الجدل الواحدة في المادة واللفظ معاً ، إنما هي ألفاظ تولد ميتة ولا صلة لها بأصل ترجع إليه ، وما هي إلا مجموعة اصطلاحات وليست بألفاظ . وقد قالوا قديماً وما زالوا يقولون : « لا مشاحة في الاصطلاح » أما أن تعد هذه الألفاظ موصولة الرحم بأمرها فتلك دعوى لا دليل عليها . والدعوى إن لم يقبوا عليها بينات أصحابها أدعياء ، وكأن العلاقة بين عدد الحروف ، وعدد العناصر الأولى في الوجود تشير إلى تقارب العددين فالحرف (كالميم مثلاً) ليس حرفاً واحداً كما هو معروف ، بل هو حرف مستقل في حالة الضم عنه في حالة الكسر ، والحروف حين ينظر إليها من هذه الناحية تكاد

تكون في عدد العناصر الأولية وإذا كنا لا نستطيع أن نوجد عنصراً أولياً إلا إذا كان موجوداً بالفعل ، فإننا لا نستطيع إيجاد حرف جديد إلا إذا كانت طبيعة النطق تقتضي ذلك . والحرف - أي حرف - له مخرج ، وكل ناطق يختلف لحنه عن لحن الآخر بسبب الاختلاف في مكان الصوت وحالة النطق .. ولهذا فالحرف الواحد متعدد تعدداً لانهاية له ، وكل حرف هو نفسه وغيره في آن واحد . والألسنة مختلفة في ألحان لانهاية لها ، وهي في اختلافها تنزع إلى أصل واحد خرجت منه . ولعل الذين يقرنون بين أمواج الصوت في الحروف وأمواج جزئيات العناصر ويبحثون عن صلة تربط بينها لا يبحثون عبثاً . لقد ظهرت سمات الحركة الواحدة في اللفظ وفي المادة ، وإن تتبع مسار هذه الحركة في الجزئيات وفي الحروف أمر تقتضيه طبيعة الوحدة القائمة بين الحركتين .. والعلماء اليوم يدركون أن معرفة أكبر الأشياء متصل بمعرفة أصغرها وأقربها ، فكأن بين ماتناهي في الكبر وفي الصغر نسباً ورحماً . وإذا كانت الحركة تمتص الحركة ، والكهروب يمتص الشحنة حين يتقاربان ؛ فإن الحرف يمتص الحرف في الإدغام إذا تقاربا أو تماثلا . فشدّ أصلها شدد . وجرّ أصلها جرر ، وقد امتصت حركة حركة . وحين يقال : حركة ، ينصرف الأمر إلى الشيء المتحرك ، إذ لا مجال لعزل الحركة عن المتحرك وبالعكس .

وحتى في مجال التصور لا يمكن عزل الحركة عن المتحرك وبرتранد رسل حين يقول : « إنه بالإمكان النظر للحركة دون المتحرك في المسرحية مثلاً فتوصف هذه الحركة مستقلة عن المتحركين فإنما ذلك من قبيل النظر من وجهة معينة ، وليس من قبيل إمكانية العزل أو عدمه . وحركة الجدل في اللفظ الأصل حركة عامة تقبل أن تتخصص في صور لانهاية لها ولكنها واحدة ، وحركته في مجازاته حركة متخصصة في صور لانهاية لها . فالحركة الأصل تمثل الضرورة وهي واحدة محتومة ، وحركة المجازات تمثل الحرية في صور لانهاية لها ، والمثال التالي يوضح ذلك : إن لفظ (ح وط) ضد (طوح) ، ورجل حيط : يحوط أهله وإخوانه ، وطاح : سقط وهلك^(١) .

ومن أجل الوصول إلى نقطة جامعة يلتقي فيها اللفظان في صورة فعل وردّ فعل نجد أن الإحاطة تتجه إلى الرعاية والاحتواء ، والطوح يتجه إلى الهلاك والبعد والنبذ . وهذه الوجهة مفروضة فرضاً على كل استعمال من استعمالات (طوح) و (ح وط) .

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادة (ح وط) و (طوح) .

الوجهة وحدها هي المفروضة ، أما ماعداها فهو غير مفروض . ومستعمل اللفظين حرّ في أن يأتي بالصورة التي يريدتها بشرط أن تكون الوجهة واضحة .

لنتأمل استعمالات (طوح) كما جاءت في أساس البلاغة للزغشري :

طاح الشيء من يده : سقط . وطاح في المفازة وتطوح : تاه فيها . وطاح : هلك . يطوح ويطيح ، وطؤه حه ، وطوّح به ، وطيحه ، قال أبو النجم :

لبيك يزيد ضارع لخصومة ومختبط مما تطيح الطوائح
أي المطيحات ، والمطاوح ..

وتطاوحت به النوى : ترامت . وتطاوحوه بالضرب : قال العجاج :

« تطاوحوأركانہ بالرّدىس » وهو الضرب بالحجر الثقيل . وتطاوحو الأمر بينهم : تنازعوه . والدلو تطوح في البئر ؛ قال ذو الرمة :

ترى قرطها في واضح الليث مشرفاً على هلك في نقنف يتطوح

وطاح به فرسه : مضى مضى السهم . وأين طيح بك ؟ أي ذهب بك . وما كان إلا مزحة طاح بها لساني . وأصابت الناس طيحة . وكان ذلك زمن الطيحة .

وجاء في (ح وط) :

حاطك الله حياطة . ولا زلت في حياطة الله ووقايتة . ورجل حيط : يحوط أهله وأخوانه . وفلان يتحوط أخاه حياطة حسنة : يتعاهده ويهتم بأموره . والحمار يحوط عانته : يحفظها ويجمعها .

وحوّطت حائطاً . وأحاط بهم العدو . وقد احتاط في الأمر واستحاط ، سمعهم يقولون : فلان يستحيط في أمره وفي تجارته ، أي يبالي في الاحتياط ولا يترك .

ومن المجاز : أحاط به علماً : أتى على أقصى معرفته ، كقولك : قتله علماً . وعلمه علم إحاطة : إذا علمه من جميع وجوهه لم يفتته شيء منها . أحيط بفلان : أتى به . وفلان يحاط به : إذا كان مقتولاً مأتياً عليه . ﴿ وأحيط بثمره ﴾ [الكهف : ٤٢/١٨] ﴿ والله محيط بالكافرين ﴾ [البقرة : ١٩/٢] ، وأنا أحوط حول ذلك الأمر وأدور . وحاطه فإنه سيلين لك : أي داوره ، كأنك تحوطه وهو يحوطك ؛ قال ابن مقبل :

وحاوطته حتى ثنيت عنانه على مدبر العلياء ريان كاهله
ووقعوا في تحيط : أي في سنة تحيط بالناس تهلكهم ، وفي تحوط : من حاط به بمعنى
أحاط ، أو على سبيل التفاؤل ؛ قال أوس بن حجر :
الحافظ الناس في تحيط إذا لم يرسلوا خلف عائد ريعا
فأنت ترى في كل هذه الاستعمالات أن الوجهة الأصل موجودة بشكل أو بآخر ، وأن
التعبير ذهب كل مذهب فلا قيد له إلا الحفاظ على الوجهة الأصل ، وقد كانت حساً في
القوم ، ولا تزال منه بقية حتى الآن . والصور الواردة هنا من استعمالات (ح و ط)
و (ط و ح) تشير إلى أنه يمكن التوسع فيها توسعاً لا حدود له ..
لقد جاء لفظا (ح و ط) و (ط و ح) من تفاعل الشعور مع الوجود وكأنها فعل ورد
فعل ، وكل الاستعمالات التي مرت لا توضح معنى كل من اللفظين بقدر ما يوضحه مقارنة كل
منهما بضده ، فالذي تحوطه لا تطوح به ، والذي تطوح به لم تحطه ، والحوط ضد الطوح .
ولا يمكن إيضاح معنى اللفظين بأكثر من هذا لأن إيضاح الضد بضده فوق كل إيضاح .
وما أنت ملزم به في استعمال كل من اللفظين أن تظل محتفظاً في كل استعمال بالفارق بينهما ،
بين تطويحك بالشيء وبين حياطتك له . والقوم قد حافظوا على هذا الفرق في كل ما نقله
الزمخشري عنهم ، والناس إلى يومنا هذا لا يزالون يحافظون على هذا الفارق وإن لم يعرفوا أن
لفظ (ح و ط) يحوي ضده في داخله ، أي يحوي (ط و ح) . وكل لفظ يجمع بين الضرورة
والحرية .. فهو ضرورة محتومة لأنك لا تستطيع الخروج عن المعنى الذي يميز (ط و ح) من
(ح و ط) عند استعمالها إلا حين تخرج من الجدل كله إلى الإطلاق المثل في زوال الوجهة ،
والتي إذا زالت صارت (ح و ط) = (ط و ح) . وهو حرية لأنك تستطيع أن تأتي بما تشاء
من صور في استعمالك لها ، ولو انتبه كل منا إلى الصور التي يستعملها باستخدامه لها لعجز عن
حصرها لسعتها . وما أورده الزمخشري أورده على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر ، وقد
درج هو نفسه على قاعدة التعقيب بسجعات من عنده يحلي فيها معنى اللفظ ويوضحه ، تلك
هي الحرية القائمة على الضرورة ، وكأنه لا حرية من دون ضرورة ، ولا ضرورة من دون
حرية ، كما أنه لا مجاز من دون أصل ، ولا أصل إن لم يكن له مجاز لا نهاية له .

يقول أبو العلاء :

ما باختيارى ميلادي ولا هرمي ولا مماتي فهل لي بعد تخيري؟

فيرد عليه كارل يسبرز بقوله^(١) :

« الموت ، والخطيئة ، والألم ، والنضال ، وال ميلاد ، والوطن ، والجنس ؛ هذه مواقف نهائية » .

ثم يقول^(٢) : « والتاريخية - من ناحية أخرى - هي الوحدة بين الضرورة وبين الحرية ، فهناك مواقف نهائية مفروضة فرضاً ، وهناك من جهة أخرى حرية تعمل في هذه المواقف . وعند تقاطع التقاطع بين الضرورة التي فرضتها المواقف النهائية ، وبين الحرية التي تعمل في ضمير كل موجود - تقوم التاريخية الحقيقية » .

وتاريخية هذا الحرف تتجلى في المعاني الأصل التي تقابل الضرورة ، وفي المجازات التي تقابل الحرية ، وعمل الحرية ماثل في النقطة التي تتقاطع فيها (ح وط) مع (ط وح) وهذه النقطة التي تتمثل في الفرق بين معنى (حاط) ومعنى (طاح) هي التي تفسح مجال الحرية بحيث يمكنك أن تستعمل حاط وطاح كما تشاء محافظاً على الفرق بينهما محافظة تتجلى في كل صيغة تصوغها ، وأنت حين تتجه إلى المعنى الفارق بينهما تتجاوزهما من وجه وتمتزج بهما من وجه آخر ، وأنت في تجاوزك تنزع إلى الحرية ، وفي امتزاجك تعانق الضرورة . وأنت حين تختار وجهاً من وجوه الشبه في استعمالك للفظين تلجأ إلى « اختيار قرار تلقائي مباشر ينبذ البواعث كلها إلا واحداً »^(٣) . بحيث تتوارى كل وجوه الشبه بين المجاز والأصل ويبقى وجه واحد فقط ، وأنت لم تنتق هذا الوجه من بين سائر الوجوه ، بل أخذته مختاراً من غير انتقاء ، ووضوح المثال في هذه اللغة هو الذي جعل المراد واضحاً متميزاً ، وهذا ما يؤكد أن الحرية « هي قراري أن أكون حراً »^(٤) ، واختياري وجه الشبه بين الأصل والمجاز هو قراري أني اخترته ، ولا شيء سوى هذا القرار . وبعد الاختيار يصبح الشيء الذي اخترته ضرورة مختارة ، وكأننا نعود لنؤلف من جديد بين الحرية والضرورة ، وكأنها متلازمتان لا فكاك لإحدهما عن الأخرى . إنك تختار لتفقد اختيارك بتقيدك فيما اخترت ، وإن لم تتقيد فإنك لم تختار ، وإذا تقيدت ولم تتقيد كأنك قلت فعلت ولم أفعل ، أي أنك كذبت .

والجدل في هذا الحرف جدل مستمر متصل ، ومنقطع منفصل معاً ، ويذكرنا بجواد امرئ القيس الذي يصفه وصفاً يضحك الجدليين أيما إضحاك فهو :

(١) دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي ، ص ٩٧

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٠

(٣ و٤) المرجع السابق ، ص ١٠١

مكرّ مفترّ مقبل مدبر معاً كجملود صخر حطه السيل من عل
وجدل هذا الحرف من هذا النوع .

ولو أخذنا لفظ (ص خ ر) وضده الكامن فيه (رخ ص) وقارنا بين قساوة الصخر
ولين ونعومة الشيء الرخص^(١) ، لوجدنا اللفظين متضادين مبنى ومعنى ، وامرؤ القيس يصف
بنان حبيبته بأنه رخص يشابه في نعومته ولينه وطراوته نوعاً من الدود يكون في البقل
والأماكن الندية تشبه أنامل النساء به ، واسمه أسروع أو يسروع ، ويوجد هذا الدود بمكان
اسمه (ظبي) ؛ قال :

وتعطو برخص غير شثن^(٢) كأنه أساريع ظبي أو مساويك^(٣) إسحل^(٤)

ولو نظرنا في سير الحركة في اللفظين (ص خ ر) و (رخ ص) لوجدنا أنه حين ينتهي
آخر اللفظ الأول يكون اللفظ الثاني قد بدأ ، فنهاية الأول وهي الراء هي بداية الثاني في
الوقت نفسه ، ومعنى ذلك أننا نبدأ قبل أن ننتهي .. بل إن الأمر أبعد من ذلك لأننا في
الحقيقة لا نستطيع أن نعزل أحدهما عن الآخر وحروفهما واحدة ، فهما في اتصال مستمر ؛ هذا
من وجه ، ومن وجه آخر فإن كلا منهما لفظ مستقل بذاته ف (ص خ ر) غير (رخ ص)
وهما على طرفي تقيض ؛ والقول^(٥) : « إن الوجود نسيج الأضداد ، وكل ما فيه يتصف بصفة
التقابل ، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن ، والممكن جامع بين
النقيضين ، لأن الإمكان بمعناه الحي الحقيقي لا بد أن يشمل القطبين المتنافرين ، وإلا فلا
معنى للإمكان حينئذ . فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمها في داخل ذاته ،
وهذا الاستقطاب هو في سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك ، فالفارق بين الاثنين أن الأول
منظور إليه من ناحية السكون والثاني من ناحية الحركة ، فالديالكتيك هو الانسياق الحركي
للاستقطاب ، والديالكتيك عندنا غيره عند هيغل ، لأنه عند هيغل منطق عقلي ، وعندنا
أنه الانسياق الوجودي الصادر عن العاطفة والإرادة ، وهذا الطابع الفعلي للديالكتيك عند
هيغل هو الذي أفسد عصبه الحقيقي - أعني التعارض - مما اضطره إلى فكرة الرفع التي هي

(١) شرح معلقة امرئ القيس للزوزني ، ص ٢٢

(٢) الشثن : الغليظ الكثر .

(٣) المساويك : جمع مساوك .

(٤) الإسحل : شجر تدق أغصانها في استواء ، تشبه الأصابع بها في الدقة والاستواء .

(٥) دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي ، ص ٢٤٥

المنفذ الواهي لمنطق هيجل ، ولو كان جريئاً في منطقته لاحتفظ له بالطابع الحركي على الدوام . ونحن نحتفظ للديالكتيك بهذا الطابع إلى أقصى درجة ، لأن العاطفة والإرادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة ، والمدة الدائبة السيلان ، والتغير الشامل للأضداد . فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع ، وسنسميه باسم التوتر ، فالتوتر معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة لا يتخللها سكون أو توقف .

إن الأضداد متصلة ومنفصلة معاً كما رأيت في (ص خ ر) و (رخ ص) أما التوتر فهو قائم أبداً لا سكون فيه ولا توقف ، لأن نهاية (ص خ ر) بداية لـ (رخ ص) والعكس بالعكس .. ولا يمكن أن يكون هناك توقف ، فالنهاية بداية ، والبداية نهاية ، وهذا دائماً أبداً . واشتال البداية على النهاية ، واشتال النهاية على البداية في اللفظين دليل على أن الحركة دائبة لا تتوقف ، وأن البداية نهاية ، والنهاية بداية ، والموجود هو : بداية النهاية ونهاية البداية . ولا يتجلى هذا المعنى كتجليه عندما يصل المرء من حياته إلى نهاية الشوط ؛ لأنه يصل إلى الحركة الأخيرة التي تجمع في ذاتها كيف الحركات السابقة . على حد قول ابن سينا في النفس :

سجعت وقد كُشِفَ الغطاءُ فأبصرت ما ليس يُدْرِك بالعيون الهَجَج
وغدت مفارقةً لكل مخلف عنها رهين الترب غير مشيِّع

الذي يشير به إلى الآية ﴿ فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ﴾ [ق : ٢٢/٥٠] .

وحدة البصر هذه جاءت من تجمع كيف الحركات الماضية في هذه الحركة الأخيرة ، وكأن المرء كان نائماً فاستيقظ . ولهذا أشار القائل :

الناس قد علموا أن لا بقاء لهم لو أنهم علموا مقدار ما علموا

ولا يعلمون مقدار ما علموا حق العلم إلا حين يصيرون إلى اللحظة الأخيرة . ولا يمنع ذلك أن نجد بعضهم يعيش هذه اللحظة في كل لحظة على نحو ما ، فيعي أنه في البداية وهو في النهاية ، وأنه في النهاية وهو في البداية . كما هي حال طبيعة سير الحركة في صيغ الوجود وفي ظلالها من الألفاظ العربية .

والأضداد المعروفة أو المتعارف عليها تنصرف إلى القمم كأنصراف الفكر عند ذكر اليرموك والقادسية وحطين إلى خالد وسعد وصلاح الدين . وحرف القوم لا يتنكر لهذا فقمم الأضداد جارية في أوضح الكلم وأدناه ، تتسع حيناً إلى أن تشمل أدنى السفح ، وتتقاصر حيناً

آخر فلا تعني إلا القمة وحدها ، وحين لا تعني إلا القمة فإنك تبعاً لذلك تنتقل من قمة هيمالايا إلى غور الأردن ، الأولى قمة في الارتفاع ، والأخرى قمة في الانخفاض . أما الواقع المعاش فهو ما يقع بين القمتين ؛ يقرب من إحداها تارة ويدنو من الأخرى تارة أخرى .. ولا يبرز إلى السطح ماضٍ في التكامل كبراً وما مضى في التفاضل صغراً إلا أخيراً .. وكأن الأضداد تجري على أقدار أضدادها ، فكل ضد في هذا الحرف على قدر ضده ، يبدأ التضاد من نقطة التشابه في اتجاهين مختلفين يمتدان حتى يصدق عليهما قول الأول :

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

والعرب تقول : « كان ذلك أيام كانت السّلام^(١) رطاباً » ويعنون أنه كان في الزمن الذي كانت الصخور طرية في أيامها الأولى ، ثم قست بعد ذلك ولم تعد رخصة ، وكان القسوة بدأت أول ما بدأت من جوار اللين .. فسارت مشرقة ، وسار ضدها في اللين والطرارة مغرباً ، وحق القول : « شتان بين مشرق ومغرب » ؛ ولعلها في نهاية الشوط يلتقيان .. فالأضداد تفترق لتلتقي ، وتلتقي لتفترق .. والناس يقابلون - وحق لهم أن يقابلوا - بين الأضداد المعروفة وكأنها تتضمن مراحل التضاد من أدناها إلى أعلاها . ففي المقولات^(٢) :

عاطفة :

| | | | |
|-------------|----------|---------|-----------|
| أصل | تألم | حسب | قلق |
| مقابل | سرور | كراهية | طمأنينة |
| وحدة متوترة | تألم سار | حب كاره | قلق مطمئن |

إرادة :

| | | | |
|-------------|---------|------------|-------------|
| أصل | خطر | طفرة | تعال |
| مقابل | أمان | مواصلة | تهابط |
| وحدة متوترة | خطر آمن | طفرة متصلة | تعال متهابط |

وهي مقولات تجري مجرى الجدال في حرف القوم لولا أنه أخذ بقمم الأضداد ولم يأخذ بالأضداد الحقيقية القائمة في الألفاظ ذاتها ، ولو أخذ بها لجاء تحليله أوثق وأشد ارتباطاً ، ولعله بعد أن

(١) الحجارة .

(٢) ثماني عشرة مقولة لعبد الرحمن بدوي في كتابه (دراسات في الفلسفة الوجودية) ص ٢٤٦

تكشف الحرف العربي عن هذه الأضداد الأصلية التي تستوعب المرحلة كلها يصبح المجال أرحب وأوسع وأبعد شمولاً لقيام مقولات عليها . فلو قارن بين الألم من جهة وضده الملاء من جهة أخرى لكان المتجه إلى الامتلاء أو الملاءمة - وكلاهما ضد - أقرب إلى الشعور بالألم منه ؛ في حال وضع السرور بدلاً عنه . والرقى في سلم التطور سير في طريق التلاؤم ، والامتلاء . وقل مثل ذلك في (الحب) الذي يتجه في أصله إلى التجمع واللقاء في مقابل ضده القائم فيه وهو (البغ) الذي يتجه إلى السعة والابتعاد ، واللفظان في اتجاههما الأصل يسعان كل المجازات التي قامت وتقوم عليهما من حب بني عذرة إلى كره المرأة لضرتها .. ولو وضع الفطرة التي هي ضد الطفرة ، لاتضح ماتعنيه الفطرة من جريان الأمور على أقدارها على خلاف الطفرة التي تعلن ختام مرحلة ويده أخرى وهو في تعبيره بالتألم السار والحب الكاره إلى آخر المقولات قد جرى مجرى الجدل في هذا الحرف خطوة فخطوة . ولكن الصعوبة التي اعترضت سبيله جاءت من قم التضاد ، تلك القمم التي لا ينكشف قصورها عن استيعاب ما بينها من مسافات إلا حين تمتحن بوضع الضد في مقابل ضده . وهو على حق حين يرى الفطرة في الطفرة ، والطفرة في الفطرة .. لأن كل ضد يتضمن ضده في داخله ، ففي داخل الفطرة طفرة ، كما أن في داخل الطفرة فطرة أيضاً . ولو نظرت إلى (فطر) مستقلة لقلت إنه لا وجود لسواها ، ولو نظرت إلى (طفر) لقلت عنها ما قلته في فطر ، ولو تأملت في حروفها الواحدة لوجدت هذه من تلك ، وتلك من هذه . ولو نظرت إلى الانتقال من مرحلة إلى مرحلة لوجدته وكأنه طفرة ، ولو نظرت إليه في تدرجه من خطوات التشابه بين المرحلتين إلى خطوات التضاد لقلت إن الأمر لا يعدو الفطرة التي لا وثبات فيها .. وإذا كانت المرحلة كما في ذاتها وكيفاً للمرحلة السالفة وكما في المرحلة الخالفة ، فإن كل (كم) فطرة من وجه ، وطفرة من وجه آخر ، وكل (كيف) طفرة من وجه وطفرة من وجه آخر بسبب التعاقب . لهذا كان التوقف من (الكم) وكان الانتقال من (الكيف) ، وكل متوقف (كم) جامد^(١) ، وكل منتقل متغير متطور (كيف) متحرك ، وكان تلاحم الفطرة والطفرة كتلاحم القولين :

« لا جديد تحت الشمس ولا قديم تحتها »

« وكل شيء قديم وجديد بأن واحد »

(١) الجود هنا وفي كل موضع من هذا الكتاب لا يعني إلا الثباط في التطور ، وفي الشخص الذي تخلف عن مواكبة حركة الوجود وتسخيرها لما يريد .

إن الخطأ والصواب لا وجود له في جدل هذا الحرف بالشكل الذي يخطر في البال عند القول : هذا خطأ وهذا صواب ، ومثال ذلك لفظ : (فرخ) الذي يتضمن ضده (خرف) ، لتصور الشجرة ومن حولها فروخها النامية ، والمتصلة بها ، ولتصور (خارفاً) وهو الذي يقطع أو ينجي الثارقام بقطع هذه الفروع من حول الشجرة فالفرخ هو الفرع النامي والحرف هو قطعه ، والنمو والقطع متضادان ، أي أن (فرخ) ضد (خرف) لفظاً ومعنى . ولو رجعنا بالفرخ إلى أمه الشجرة ، ورجعنا بالشجرة إلى أمها أيضاً ، وهكذا سرنا من شجرة إلى شجرة حتى القرون الأولى ، فإذا صح أن نصف وجود هذه الأشجار شجرة بعد شجرة بحيث تكون كل سائلة خطأ وكل لاحقة صواباً منذ أيامها الأولى إلى الآن - بالخطأ أو بالصواب ، يصح أن تنسب لحركة الجدل في هذه الصورة الخطأ أو الصواب .

إن الجدل في ذاته لا يوصف بأنه مخطئ أو مصيب وإن وصف بالتطور ، ولا يقال عن التطور اللاحق صواب وعن السالف خطأ .. فالخطأ والصواب من صفات الشعور الذي لا يمي حركة الجدل في سيرها فيتجاوزها أو تتجاوزها ، ويصبح في جدل مع الجدل ، فإذا وعاه احتلب أشطره ، وانتهاز فرصه ، ومهد له السير في طريقه بإزالة ما يعرقل سيره في حركته المتطورة ، فينقاد للجدل حيناً وينقاد له الجدل أحياناً . قال الإيادي :

ما انفك يحلب هذا الدهر أشطره يكون متبعاً طوراً ومتبعاً
حتى استمرت على شجر مريرته مستحکم الرأي لا قحماً ولا ضرعاً

ولفظ (فرخ) حين يتحرك يثبت وجوده ويفنيه معاً ، فلولا تحرك الصوت من الفاء إلى الراء فالحاء لما وجد لفظ (فرخ) ولولا وجوده لما قام ضده (خرف) الذي بدأ قبل أن ينتهي سلفه وضده . وحين تم التلفظ بالحاء من (فرخ) ثم التلفظ بالحاء من (خرف) ، وعند تمام نمو الفرخ يتفصل عن البيضة ، وينقطع عنها .

يقول يوليتزر^(١) : « إذا اتخذنا مثلاً بيضة باضتها دجاجة واحتضنتها ، فإننا نرى في البيضة جرثومة تأخذ بالنمو في درجة معينة من الحرارة ، وضمن شروط معينة ، إن هذه الجرثومة سوف تنمو حتى تصبح فرخاً ، وعلى هذا النحو تكون البيضة تحمل بصورة مسبقة ما هو نفي لها ، وبذلك نرى أن في البيضة قوتين ، قوة تنزع بها إلى أن تبقى بيضة ، وقوة

(١) الديالكتيكية لبول فولكويه ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ١١

تنزع بها إلى أن تصبح فرخاً ، إذن فالبيضة في انشقاق على نفسها ، كما أن جميع الأشياء في انشقاق على نفسها » .

إن هذه الصورة متطابقة مع حركة الجدل في هذا الحرف وحركة اللفظ هي في حد ذاتها وجود وفناء معاً ، فقد تحرك الصوت بالحروف ليقوم اللفظ ويفنى في آن واحد .. وإذا تأملت الحروف الواحدة للضدين (فرخ) و (خرف) وجدت الوجود والفناء ينتقلان معاً من خطوة إلى خطوة في حركة واحدة ، وإن وجود أي جزء من (خرف) هو إفناء له وإيجاد لجزء من (فرخ) والبيضة في الحقيقة لانشقاق نفسها وتشاق غيرها في آن واحد .. وهو تضاد ليس كما استقر في الأذهان عن التضاد الذي ينفي ولا يثبت ، ويعدم ولا يوجد .. إنه تضاد (فان باق) ، و (باق فان) ، وبالفناء الباقي وبالبقاء الفاني تتجدد الحياة وتتطور .. وكأن الوجود في الوجود إنما هو لمتحول المتطور ولا مكان فيه لسواه .

يقول بريس باران^(١) : « إن الجدل لكونه حواراً في جوهره ، يفترض شخصين متحاورين بالبداية ، فهو لذلك مضاد لفكرة الأحادية . إنه يهدم مبدئياً المشروع الذي قام به كل من (هيجل) و (ماركس) والذي يركز على هذه الفكرة . إن الجدل لكونه جدلاً ، لا يمكن بالإضافة إلى ذلك إلا أن يكون خاضعاً لقانونه الجدلي الخاص ، ونعني بذلك أنه لن يمتنع عن الوصول في يوم من الأيام إلى اعتبار نفسه بالذات ، وكأنه مرحلة جدلية لجدل آخر ، يناقضه في ذاته » .

إن (بريس باران) يتحدث عن جدل لا جدل فيه ، فالجدل صيغة الحركة في باطن هذا الوجود كما هي ظاهره ، وتقوم في أخص ماتقوم عليه على الوجهة . والفرق بين (فرخ) و (خرف) هو فرق يعود في جوهره إلى الفرق بين المستمر والمنقطع ، فإذا زالت الوجهة من المستمر ففي أي جهة يستمر ؟ وإذا زالت الوجهة عن المنقطع فمن أي جهة انقطع ؟ . وهذا معناه زوال الاستمرار والانقطاع وقيام شيء آخر لا نصفه بشيء ، ولنفرض أن الكشوف العلمية في المادة توصلت إلى وجود شيء في الماكروفيزياء^(٢) أو الميكروفيزياء^(٣) لا تعرف له وجهة ؛ فعنى ذلك أن جدل التضاد طويت صحيفته وقام جدل جديد لوجود

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٦

(٢) الأجزاء البالغة الكبر .

(٣) الأجزاء البالغة الصغر .

جديد ليس عند أحد شيء يقوله عنه ، لأن الوجهة هي وجودنا الحالي فإذا افتقدناها في حدود معينة ، زالت كل الصيغ وكل القوانين ، وبديل الوجود غير الوجود .. فالوجهة هي الجاذبية في صورة ما والتي إن عزلت عما تناهى في الكبر أو في الصغر ... أو وجد ما يقوض سلطانها فلا يجادل أحد أننا نودع فيما نودع هذا الجدل الذي ينتظم حركة وجودنا القائم كما هو ظاهر ، وليست هذه هي المشكلة . فالمشكلة الآن هي إعطاء هوية للجدل من قبل فلسفة أو نظرية لجعله من رعاياها ، وهذا ما تأباه طبيعة الجدل ذاتها ، وواضح أن الخطأ ليس في الجدل ذاته ، وإنما الخطأ والانحراف حين نجعل ما نفهمه نحن منه حقيقة ثابتة لا تتبدل .

وإذا كان الجدل في حقيقته قانوناً للوجود فليس فهم فرد أو جماعة له هو هذا القانون .. أما صيغته العامة فهي الوجود ذاته ، وحلول صيغة أخرى مكانها قيام حال جديدة يبدل فيها الوجود غير الوجود . وباب الغد ليس بذئ غلق ، وجديده ليس على الجدل بمجديد ، وإذا قال ذو الأصبع العدواني :

إني لعمر كـ ماباي بذئ غلق على الصديق ولا خيري بمنون

فالجدل باب ليس بذئ غلق على كل جديد ، لأنه باب لكل جديد .

« إن قوانين الواقع ليست مستقلة عن بنية الفكر ، وبنية الفكر ليست مستقلة عن تركيب الواقع . فليست هذه أو تلك جاهزة أو منجزة ، بل إن كليهما في صيرورة ، وتطورهما مرتبط بنوع جميع المعارف »^(١) .

وهذا ما يفسر الترابط بين حركة الجدل في الواقع وحركتها في اللفظ العربي ، وهذه القوالب اللفظية من صيغ هذا الحرف متسقة في تفاعلها مع حركة الوجود . ومن يقول إن الجدل قوامه التتام وليس التناقض ؟ ..

يقول : « ولكي نفهم هذه الحقيقة فإن أبسط شيء نقوم به هو ملاحظة اللغة التي تتيح لنا . في بعض ما تتيح . أن ندرس الفكر في صيغته المادية ، باعتبار أن اللغة تعبير عن هذا الفكر . إن معاني الكلمات لا تقوم في هذه الكلمات بصورة محددة ، وإنما تأتيها في نهاية الأمر من الاستعمال الذي نعرف أن نستعملها فيه . إن معانيها ذات علاقة بالسياق الذي ترد فيه ،

(١) الديالكتيكية لبول فولكييه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ص ١٥٢

ويكفي أن نبدل كلمة من الكلمات لتأخذ الكلمات الأخرى في الجملة معنى مختلفاً ، ومن جهة أخرى ، ليس المعنى محصلة بسيطة يمكن حسابها بصورة مجردة ، بل إننا لا ندركه إلا بعد إنشاء الجملة ، كما لو كان التركيب مستقلاً استقلالاً نسبياً عن العناصر التي يتألف منها ^(١) .

يقول غونسييت : « إن الكلمات والمعاني التي يحددها المعجم لها ليست إلا المواد التي تستخدمها الهندسة الكلامية ، بيد أن معاني التراكيب تختلف اختلافاً كلياً عن تراصف المعاني الفردية لمجموع المواد المستعملة ، أو امتزاجها ، وذلك شبيه بمجال معبد من المعابد ، إن جماله ليس فقط حاصل الجمع بين الجمالات الموجودة في الرخام والمرمر والقطع المذهبة إلخ كذلك هو الأمر بالنسبة إلى الفكر ، ولا سيما هذه الصورة من صور الفكر التي هي أكثر تحديداً بالظاهر ، والتي ندعوها معرفة . إن المكتسبات الجديدة لاتأتي للتراصف إلى جانب المكتسبات القديمة ، بل إنها تندمج فيها بصورة تصبح فيها جميعاً جسماً واحداً . والنتيجة أن كل تقدم في المعرفة إنما يؤثر في أجزاء المعرفة » .

إن هذا القول يتلخص في أن اللفظ يتأثر بالسياق ، ولا ينكر أحد ذلك ، واللفظ في معناه الأصل وجهة عامة تشمل وجهات خاصة لاحد لها ، وهي من الأصل بمثابة الفروع من الجذع في الشجرة ، ومجموع الفروع يرتد إلى الأصل والأصل موجود في الفروع كلها ، ولكن الفروع غير الأصل ، والأصل غير الفروع .. والكلمة في السياق فرع من أصل ولكنها بين الفروع شيء آخر لا يقتصر مدلوله على صلته بأصله بل يتعدى ذلك إلى علاقته بالفروع كلها ، فهو بين الفروع شجرة ذات ظلال وثمر لو رحت تطلبها في الجذع الأصل الذي هو جماعها لم تجدها .. ومكانة الشجرة من الشجر مكان الجملة من الفقرة ، والتضاد قائم في كل أجزاء الجذع والفروع ، ومجموع هذه الأضداد يكمل بعضها بعضاً ، وهذا التكامل والتتام قائم على التضاد ، يثبتته ولا ينفيه ، ويؤكدده ولا يزيله ، والمعاني المتفرعة عن المعنى الأصل في العربية تنزع إليه ، وتتجه إليه بوجهته العامة ، وتؤكدده بالتوسع في مدلوله توسعاً لا حدود له ، وإذا كان المعنى الأصل يتتام بهذا التوسع ويتكامل فهذا لا ينفي أن في ذلك الأصل نقيضاً قائماً فيه ، يتسع ويتكامل في المعاني المتفرقة عنه كما يتسع ويتكامل ضده أيضاً ، والمثال يوضح ذلك : لفظ (حزم) ضد (زحمة) وصورة تزاخم الناس في تجمعهم كصورة أشياء تحزمها وتجمع بينها ، والصورتان في ظاهرهما لاتضاد بينهما .. ولو دقت في الحزم لوجدته اشتداد الحزوم

(١) الديالكتيكية لبول فولكبييه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ١٢٢

نحو الداخل وهو ضد الزحام الذي يتمثل في دفع الشيء عنك ، وبين الحزام تشدد به الشيء إلى الداخل وبين الزحام تدفع به الشيء إلى الخارج ؛ تضاد في الاتجاه من جهة وتشابه من جهة أخرى .. فالحركة في أصلها متضادة ، ولكن الازدحام في صورته الظاهرة يشابه الأشياء تحزمها ، حتى إذا أخذت التضاد من الحرفين الأولين من (حز) و (زح) اللذين لو عدت إليهما لوجدت ما تحز به ، وما ترحزه تبعده عن موقعه .. فالحرز حركة في الداخل والرحزة حركة لإبعاده ، فأنت في الحز متجه إلى ذات الشيء وفي الرحزة تبعده الشيء كله . والحزة الساعة والحال^(١) ، وإذا جئت والأمور في حزتها وساعتها عكس مجيئك لها إذا زحزحت . ولو عدت إلى الحزم وهو الجد وقرنته بضده وهو المنح والهزل لوجدت التضاد بين الجد والهزل أوضح من التضاد بين الحزم والزحام والسبب في ذلك ما ألفناه من المقارنة بين الجاد والهازل والمازح والحازم .. والتضاد كما تجده في الحرفين الأولين تجده في مقلوب الأحرف الثلاثة .. وانظر إلى (زاح) و (حاز) وقارن بين الإزاحة والحيازة ينجلي لك التضاد كما انجلي لك بين المنح والحزم ، ولو خرجت من الوجهة الأصل في (حزم) من صورتها العامة إلى صورتها الخاصة التي لا حصر لها لوجدتها تسير في طريق التكامل ، ولن تتكامل ، لأن الكمال المطلق ليس من طبيعة الجدل الذي يتطور باستمرار . كما أنك لو خرجت من الوجهة الأصل في (زحم) من صورتها العامة إلى صورتها الخاصة لوجدتها كذلك ، فكل ضد يتكامل في معانيه بحسب اختلاف موقعه من الجملة لیتتام ويتكامل ، ولن يبلغ الغاية والمدى ، وهذا التكامل والتتام يؤكد التضاد ولا ينفيه ، لأنك تبدأ بـ (م زح) في اللحظة التي تكون فيها في نهاية (ح ز م) والعكس بالعكس .

وهنا لابد من الإشارة إلى رأي الجرجاني أن السياق هو الذي يحدد معنى الكلمة ، ورأي أبي علي الفارسي الذي يرى أن تركيب الكلمة هو الذي يحدد دلالتها ، فالأول يتحدث عن عموم المجاز والآخر يتحدث عن طبيعة سير الحركة في الصيغة ، والرأيان يكمل كل منهما الآخر .

والكلمات لا تحيد عن معانيها الأصلية حين تتنام وتتكامل بل تبقى على صلة الرحم بين الأصل والفرع ، وشتان بين البذرة الأصل وبين ما تفرع منها من شجر .. ولولا ذلك لما قام الوجود على مثل ما هو عليه ، ولما أصبحت أصوات الطبيعة لساناً مفصلاً مبيناً . والجدل

(١) أساس البلاغة للزخشري ، مادة (حز) .

يقضي أن يكون المجاز أو معنى اللفظ في زمن ما متصلاً بأصله من جهة ومقطوعاً عنه من جهة أخرى ، ولولا أن يكون الفرع متصلاً بالأصل ومنفصلاً عنه بأن واحد لما قام في الوجود فرع على أصل ولما تفرع أصل في فروع لا حصر لها . يقول ابن عربي :

فالكل بالكل موصول وليس له عنه انفصال خذوا ما قلته عني

ويقول^(١) : « وعلى هذا النحو فإن النظريات الحديثة في الميكروفيزياء مثلاً لا تزال تعدل من تصورنا للمادة تعديلاً عميقاً ، ومع ذلك فإن كلمة (مادة) التي ندل بها على هذا الواقع الذي يختلف اختلافاً كبيراً عما يعتقد به أسلافنا لا تزال محملة بالمعنى الذي أعطوه إياها ، وهكذا فإن العالم حينما ينتقل من أفق قديم من آفاق المعرفة إلى أفق جديد يستمر في اعتماده على تلك الأرض التي لم تعد صلابتها معترفاً بها اعترافاً تاماً . إن المعاني تستلزم إعادة تنقيحها ، أو يجب (إقامة جدل فيما بينها) كما قال السيد باشلار والسيد غونسييت » .

إن الحرف العربي يجعل من المد في وجهته العامة ظهوراً ، فالامتداد توسع وبروز ، وضده الدم : خفاء وستر . يقول الزمخشري : « ودم الشيء : طلاه بما رسخ فيه » . والوجهة في اللفظ وضده تتسع لكل ما امتد واندم . ولو قلت إن المدّ ضد الدمّ أو أن الدم ضد المد ، لكان ذلك أوضح تفسير لكليهما من وجه ، وأعمه وأشمله من وجه آخر ، ولا يزال العلماء يبحثون في (الميكروفيزياء) عن الامتداد في سعة الموجة ، وحجم الجسم ، وتراكم المادة في نواة الذرة ، وكل ذلك امتداد . كما يتحدثون عن الدقائق المدمومة في الذرة التي لا تزال مستورة عن عين العالم الخبير .. ففي الذرة ما هو ممتد بارز ، وفيها ما هو مدموم خفي . ولو أصبحت المادة (قوة صرفاً) فإن معنى الامتداد ملازم لها . وإذا زال معنى القوة عنها وصارت (دماً) مستوراً لا يدري أحد من أمره شيئاً ؛ فهي غير معدومة عدماً مطلقاً . فالعدم المطلق لا تنصرف إليه ألفاظ هذه اللغة التي صدرت عن الوجود وإليه تعود ، وحين تعود إلى المعدوم فهي تعود إلى معدوم مقيد ، والقييد وجود على صورة ما . أما ما يطلبه (باشلار) و (غونسييت) من إقامة جدل بين المعاني وتنقيحها ، فهو قائم في هذا الحرف قيام الماء في العود الأخضر ، وهو جدل بحاجة إلى جهد أهله يكشفون عنه الغطاء ليروا فيه ما يرجونه لأمتهم ولغتهم . ويذكر قول باشلار^(٢) : « إن علم الحساب لا يقوم على أساس من العقل ، بل

(١) الديالكتيكية لبول فولكييه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ١٦٦

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٢

إن مذهب العقل هو الذي يقوم على أساس من أوليات الحساب . إني قبل أن أعرف الحساب لم أكن أعرف ما هو العقل قط » . وأقول : إني لم أعرف الجدل إلا بعد أن رأيته واضحاً في حركة هذا الحرف العربي ، ففي هذا الحرف انتقلت حركة الجدل من صور لا ضابط لها إلى صور ذات ضوابط ومقاييس تكاد تكون في عمومها كالأرقام ، وفي خصوصها كأية واقعة مفردة متميزة في هذا الوجود .

الرياضيات وطبيعة سير الحركة في الوجود وفي الصيغ العربية

معروف أن الرياضيات مفترضة افتراضاً . فلا وجود للأعداد التي يتميز كل منها من سابقه ولاحقه إلا في الافتراض . فحركة الوجود حركة أخذ لاحقاً برقاب سابقها في سلسلة لا انفصام لها ولا انفصال فيها بين سابق ولاحق . ففي صيغة مثل (ج ز م) القائمة في زوجها المضاد لها (م ز ج) تجد الجزم من القطع كما تجد المزج من الخلط . وأن الشيء الذي تجزمه ؛ أي تقطعه وتفصله عن شيء آخر ، هو ضد للشيء تمزجه وتخلطه بشيء آخر . واللفظان على هذا ؛ زوجان ضدان مبني ومعنى . وكل منهما قائم في الآخر قياماً أبدياً لا انفصال له . إذ لا سبيل لأن تتصور كلاً من (م ز ج) و (ج ز م) مفصولة عن الأخرى ، لأن انفصال أيٍّ منها عن زوجها القائم فيها يعني زوالهما معاً في آن ..

وهما متعاقبان ، فأخر (ج ز م) بداية (م ز ج) . وآخر (م ز ج) بداية (ج ز م) . فإذا كانت نهاية كلٍّ منهما وبداية الأخرى واحدة ؛ فإن التلاحم بينهما تلاحم لحم ودم لأن كلاً منهما تخرج من الأخرى كما تخرج الشجرة من البذرة ، وكما تخرج البذرة من الشجرة في سلسلة متصلة لا انفصام ولا انفصال .

ولما كانت الأعداد مفترضة افتراضاً ، وغير مساوقة لطبيعة حركة الوجود ، ولا لطبيعة حركة الألفاظ ، فإنها جاءت منفصلة متميزة من غيرها . وهي ألفاظ مقطوعة عن الوجود الذي تقوم فيه . وهو وجود يخرج بعضه من بعض ؛ كما يخرج الميت من الحي ، والحي من الميت . على حد تعبير هيجل الذي يشير إلى أن البذرة تزول لتقوم الشجرة ، والشجرة تنتهي إلى البذرة من جديد ، وذلك كذلك دائماً وأبداً . ولو أن أي (رقم) ولناخذ مثلاً رقم (٤) كان مقطوعاً عن سابقه ، وغير موصول بلاحقه ، فمن أين جاء وإلى أين يصير ؟ وإذا جاء من آخر سابق عليه واتصل بآخر لاحق له على نحو مجيء (ج ز م) من (م ز ج) قبلها واتصال

(ج ز م) هذه ب (م ز ج) التي تعقبها لأن كلاً منهما - بحكم دورانها على فلك واحد كما هي الحال في أشياء الوجود - تظهر لتختفي الأخرى وذلك كذلك دائماً وأبداً وكل منها آتية من الأخرى وماضية إليها . وعلى هذا فإننا حين نريد لرم (ء) أن يكون موافقاً ومساوفاً لحركة الوجود في سيره ، ولحركة الألفاظ في مضيها إلى ضدها ، لتخرج منه وليخرج منها ، فإن المكان الذي خرجت منه أصبح خالياً منها ، وإن المكان الذي صارت إليه أصبح مشغولاً بها ، ولتأريخ حركتها هذه لابد أن نضع إشارة ناقص لنشير إلى المكان الذي نقص منها ، وإشارة زائد لنشير إلى المكان الذي زادت فيه ، فتصبح كتابتها هكذا [+ ء] معاً في أن كجواد امرئ القيس : مكرّ مفراً مقبل مدبر معاً كما نردد ذلك دائماً .

وما قلناه عن الأربعة ؛ يقال عن جميع الأعداد ، ويقال أيضاً عن جميع الألفاظ وجميع صيغ الوجود . فلفظاً (ج ز م) و (م ز ج) بحكم أن كلاً منهما أت من الآخر وصائر إليه ، فإنك لو نظرت إلى أي منهما مستقلاً عن الآخر ، فكأنك نظرت إلى شيء لا وجود له أبداً ، فإذا قلت : (قطعت) .. فأَيُّ شيءٍ قطعت ؟ ومن أَيِّ شيءٍ قطعت ؟ فهل قطعت من لا شيء ؟ وإذا قلت : (مزجت) .. فأَيُّ شيءٍ هذا الذي مزجته ؟ وفي أي شيءٍ مزجته ؟ هل مزجته في لا شيء ؟

وعلى هذا فلا بد أن يكون الذي قطعت قد قطعت من شيء ولا بد أن يكون بعد قطعه قد صار إلى الاتصال بشيء آخر ولا سبيل دون حلوله في حيز آخر يقوم فيه متصلاً بشيء آخر ولو لم يكن إلا المكان الذي يقوم فيه . وحين نكتب كلاً من (ج ز م) و (م ز ج) فلا بد من كتابتها كما كتبنا الأربعة هكذا $\begin{bmatrix} \text{ج ز م} \\ + \text{م ز ج} \end{bmatrix}$

ولما كانت كل من (ج ز م) و (م ز ج) صورتين لشيء واحد قائم في الوجود الشاخص المائل كأي لفظ آخر ، ولم تفترضا افتراضاً كافتراض الأعداد ، فإنها قد صدرتا وكل منهما قائمة في الأخرى لأن مرموزها الذي ترمزان إليه في الوجود الشاخص المائل ، يقوم ضده وزوجه فيه لا محالة ، وعلى هذا فلا حاجة لأن تكتب إحداها فوق الأخرى للإشارة إلى اتصالها ، لأن ماها عليه في واقع الحال أكبر من أي اتصال بين أي شيء وأي شيء آخر نريد أن نصله به ، لأن قيام كل منهما في الأخرى أكبر من أي اتصال يمكن أن تكونا عليه . وأنت بمجرد أن تكتب (م ز ج) تكون قد كتبت (ج ز م) لا محالة لأنها مقلوبها . ولو أنك كتبت إحداها

على زجاج شفاف لقرأها مَنْ في جانب (م زج) ومن في الجانب الآخر (ج زم) لأن كلا منهما فعل من وجه ورد فعل من وجه آخر .

ولما كانت الأعداد مفترضة افتراضاً ، فإنها صدرت وأزواجها المضادة لها غير قائمة فيها . ولا بدّ لتكون موافقة ومطابقة لحركة الوجود في سيرها ، ولحركة الصيغ في مضيها من وضع ضدها فيها وذلك بوضع إشارتي الناقص والزائد أمامها .

ومصاحبتها بهاتين الإشارتين هي المصاحبة التي قام عليها علم الجبر والمقابلة عند سلفنا حيث جعلوا كلاً من طرفي المعادلة يحمل إشارة معاكسة لإشارة الطرف الآخر ، بدليل أنك لو نقلت أحدهما إلى جانب الآخر ، في مثل المعادلة $[٥ = ٥]$ لاضطرت إلى تغيير إشارة المنقول لتصبح المعادلة $[٥ - ٥ = ٥]$.

وجميع الصيغ اللفظية ، وكل المعادلات التي توضع ، لا بد أن تكون موافقة ومطابقة لطبيعة حركة الوجود في سيرها ، ولطبيعة وجهة الألفاظ في مضيها إلى معناها . ولما غمت الحركة في الألفاظ ؛ انقطعت صلتها بحركة الوجود من حولها وأتينا حين نكتب $[- (م زج) = ٥]$ ونصير إلى الصفر الذي هو إشارة توازن كل فعل ورد فعل في هذا الوجود ؛ فإننا نصير أيضاً إلى الصفر في المعادلة $[٥ = ٥]$ حين تصبح $[٥ - ٥ = ٥]$ وعلى هذا فإن حركة الوجود وحركة الألفاظ وحركة الجبر والمقابلة حركة واحدة .

وكل لفظ وكل صيغة من صيغ هذا الوجود ، وكل معادلة في الجبر والمقابلة لا تنتهي بتوازن الضدين أو الطرفين حين يجتمعان - وهما مجتمعان فطرة وسليقة وطبعاً في الوجود وفي الألفاظ ومجتمعان علماً ودراية في الجبر والمقابلة - إلى الصفر فإن ذلك دليل على بطلانها وإن تراءت لنا أنها حية تسعى .

الطريق إلى وضع كلمة جديدة على أصول الفطرة

وحين نريد أن نضع كلمة جديدة لشيء جديد ، فإننا نكون كمن يضع أي معادلة في الجبر والمقابلة فلا بد أن يكون مقلوب هذه الكلمة زوجاً وضداً لها مبنى ومعنى . وإذا كان الأمر يحتاج إلى كلمة مؤلفة من أكثر من كلمة واحدة ، فإننا ننحتها من أكثر من كلمة ، ولا بد أن يكون مقلوب كل من الكلمتين اللتين ننحت منها هذه الكلمة الجديدة التي نضعها معاكساً لها في المبنى وفي المعنى . وإلا فإن الكلمة التي نضعها تموت قبل أن تولد إذا صح التعبير . وإذا

كان وضع مثل هذه الكلمات الجديدة صعباً كل الصعوبة ، فإن الكلمة التي نضعها على خلاف طبيعة سير الحركة في لغتنا ، وعلى خلاف طبيعة سير الحركة في الوجود إنما هي كلمة نضعها في جسم يرفضها كما نضع عضواً في جسم يرفضه تمام الرفض ، بل يؤدي بموته لا محالة .

وقد صدرت مجلدات من هذه الكلمات الميتة - ولو اقتصر الحال على ولادتها ميتة لهان الأمر ، ولكن في مقابرتنا متسع لها ولكل أمثالها ؛ ولكن الأمر غير ذلك فهذه الكلمات الميتة هي كالعملة الزائفة التي تطرد العملة الصحيحة من السوق .

وعلى هذا فنحن جادون في إصدار هذه الكلمات الزائفة ، وساعون إلى حتفنا بظلفنا .

وإذا كان وضع كلمة واحدة يقتضي أن نخصصها بعالم واحد يعايش إصدارها زمناً طويلاً ، فإن هذا ليس بكبير على أمة تريد الحياة ، وتريد لهويتها أن تبقى .

لقد عرف السلف العدد بأنه ؛ مساوي نصف حاشيته الصغرى والكبرى . ومعروف أن حاشية الثوب جزء منه ، فكأنهم أحسوا بصافي فطرتهم حين وضعوا هذا التعريف ؛ أن حاشيته وها العدد الذي قبله والعدد الذي يشاركه مشاركة لحم ودم على مثل ما مر في [ج ز م] فاليم ؛ وهي جزء من آخر (ج ز م) ، هي نفسها جزء من أول (م ز ج) . والجيم التي [م ز ج] هي جزء من (م ز ج) هي جزء من أول (ج ز م) . ولناخذ العدد (٥) مثلاً على ذلك . فحاشيته الكبرى (٦) ، وحاشيته الصغرى (٤) ، وهو يساوي نصف هاتين الحاشيتين الذي هو الخمسة نفسها . وكأنها تناصفها .

وعلى هذا فقد نظر السلف إلى أن كلا من الستة والأربعة موصولتان بالخمسة بحاشيتين ، لأن حاشيتي أي عدد ؛ هما نهاية سابقة وبداية لاحقة للعديدين قبله وبعده ، كما هي الحال في

$$\begin{bmatrix} - & \text{ج} & \text{ز} & \text{م} \\ + & \text{م} & \text{ز} & \text{ج} \end{bmatrix}$$

الطرفان عند ابن خلدون

ولعل العلامة ابن خلدون في الفصل الثلاثين من مقدمته ؛ حيث ينصح المتعلم الذي يريد معرفة أي شيء « بأن يتوجه إلى المطلوب وقد تصور طرفيه ويروم نفيه أو إثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر إن كان واحدا ، وينتقل إلى تحصيل آخر إن كان متعددًا ، ويصير إلى الظفر بمطلوبه » .

والطرفان عند ابن خلدون هما الحاشيتان اللتان تقدمتا في تعريف السلف للعدد . فأنت وبمجرد أن تتصور (٤ ، ، ٦) فإن الخمسة التي هي وسط تلوح أسرع من لمح البصر . وكل معادلة منها كانت معقدة ، فإنك تستطيع بمجرد أن تتعرف طرفيها تعرفا صحيحاً أن تحلها بأسرع من لمح البصر ، وما عليك إلا أن تنقل أحد الطرفين إلى جانب الآخر بعد تغيير إشارته ، ثم تضع الصفر الذي يشير إلى التوازن الذي هو حسيطة كل فعل ورد فعل في الجانب الآخر ، لتكون قد حلت المعادلة بأسرع من لمح البصر . ومعروف أن الذي حل المعادلة في الحقيقة إنما هو الذي وضع طرفيها متوازنين ، وليس الذي نقل أحد الطرفين إلى جانب الآخر ، ووضع الصفر مكانه . إن هذه البدهيات التي لا تخفى على أحد ، خافية كل الخفاء من جهة وواضحة كل الوضوح من جهة أخرى .

وأما الوضوح ؛ فهو على ما رأيت ، وأما الغموض ؛ فإن طبيعة سير الحركة في الوجود ، وطبيعة سير الحركة في الصيغة العربية ، وما ذكره السلف في تعريف العدد - الذي عرض له الصباب في باب العدد من كتابه على الأشموني - كل ذلك يشير إلى شيء آخر . لأننا حين ننظر إلى الراشد من (رشد) ؛ وهو المهتدي إلى قصده الماضي إليه ، نجده عكس الشارد كالبعير الشارد الناد الذي مضى على وجهه .

والسؤال هنا كيف يكون الرشد مستقلا عن الشرود ، وكيف يكون الشرود مستقلا عن الرشد ، وبداية كل منها قائمة في الآخر ؟ وإن الراشد حين يشعر أنه استكمل رشده تماما ، ولم يشعر أنه بهذا الشعور دخل في الشرود من حيث لا يدري غير راشد .

وأن الشارد حين يشعر أنه بلغ في شروده المدى ، فهو بهذا الشعور قد دخل في الرشد وهو لا يدري ، لأنه أحس بنقصه .

وما أبعد الفرق بين من يحس بالنقص ، وبين من يحس بالكمال !!

والمثل الأعلى في وجودنا الشاخص المائل ، أن نجتمع بين الزوجين الضدين في واحد ، أي أن نتجه إلى ما يسميه الفلاسفة الوسط الذهبي ، وهو الذي يعبر عنه السلف بقولهم : « الحسنه بين السيئتين » كما في الآية : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ [الفرقان : ٦٧/٢٥] فلا يشعرون بكمال الرشد ، لأنهم إنما يكونون في نهاية الرشد وبداية الشرود في لحظة واحدة . ولا يشعرون بكمال الشرود ، لأنهم حين يشعرون بكمال الشرود فإنما يكونون في نهاية الشرود وبداية الرشد في لحظة واحدة . فمن شعر بالكمال بدأ بالنقص ، ومن شعر بالنقص بدأ بالكمال . والطريقة المثلى : أن نحيا النقص ونحن نشعر بالكمال ، وأن نحيا الكمال ونحن نشعر بالنقص .

هذا هو الوسط عند ابن خلدون الذي ننتهي إليه بمجرد أن تقع على الطرفين وهما الرشد والشرود . وهو وسط لا يدرك ، لأنه المثل الأعلى في وجودنا الشاخص . وكل ما يمكن أن نفعله لا يزيد على أن نتقرب منه أكثر فأكثر ، فما أصعب الشعور بالنقص عند من يحس أنه بلغ الكمال ، وما أصعب الشعور بالكمال عند من يحس بالنقص . ومع ذلك فإن الاتجاه إلى هذا الشعور ، هو اتجاه إلى المثل الأعلى .

ويمكن القول : إن الرياضيات التي خدمت الحضارة حتى وصلت بها إلى ما هي عليه الآن بإطلاقها الرائع ، فإن هذه الحضارة قد بدأت تلوح بالقيود الذهني ؛ الذي بدأ يطل برأسه من خلال الرياضيات الحديثة . هذا وقد أفردنا هذا البحث عن الرياضيات بفصل خاص .

لقد أصبحت فلسفة الأضداد بهذا الحرف العربي علما . وجدل هذا الحرف في صلتها يلتقي مع القول : « لا توجد ذات منفصلة عن الموضوع ، بل هما في تجاوب ديكالتيكي مستمر ، كما أنه لا يوجد تجريد مستقل عن الواقع المشخص^(١) » . ولو أخذنا لفظ (ق ب ط) و (ب ق ط)^(٢) فالقبط احتواء والبقط تفريق ، وهما متضادان لفظا ومعنى ، وهما مرتبطان بالواقع الحي تجمع بينهما حركة واحدة ولا يمكن تجريدهما عن الواقع إلا إذا صرفنا النظر عن تضاد وجهتيهما ، وعندئذ لا نصل إلى التجريد بل نصل إلى مرحلة تساويهما ، وإذا تساويا لم يبق لهما وجود جدلي . ووحدة الحركة بين اللفظ والمادة « حركة شاملة تضم الواقع الإنساني

(١) الماركسية لسليمان الخش وأنطون مقدسي ، ص ٥٢ .

(٢) لسان العرب ، مادتا (ق ب ط) و (ب ق ط) .

والطبيعي كله^(١) . » . ومن تطبيقات هيجل المعروفة والأساسية لمبدأ التناقض ما يسميه (دياكتيك السيد والعبد) الذي يستدعي فيه كل واحد فيهما الآخر وينقضه . فالسيد يستخدم العبد ليؤكد حريته تجاه المجتمع والطبيعة ، ولكن هذه الحرية ظاهرية ، لأن السيد أسير وضعه ، فهو في نظر هيجل عبد العبد .. ولا تتحقق الحرية للاثنتين معا إلا بتحرير العبد ، وعندها يستطيع كل منهما أن يسيطر على ذاته .

فالضياح هنا ، الذي هو ضياح العبد ، أو الفترة السالبة في الديالكتيك ، تصبح أداة تقدم . وهذا ما يأخذه ماركس على هيجل ، الذي يعتبر الضياح سلبا لذاتية الإنسان ، لا يؤدي إلى نتيجة ، ولأجل ذلك قال ماركس كلمته المشهورة : (كان مذهب هيجل يستند إلى الرأس ، وقد جعلته يستند إلى الرجلين) ، والفارق الأساسي على ما يرى ماركس بين البرجوازية والبروليتاريا والثورة ، هي أداة التحرر^(٢) .

لقد سبق التعرض لبعض جوانب الموضوع ، ولو رجعنا إلى حركة الجدل في هذا الحرف لوجدنا أن لفظ (ع ب د) في كل معانيه يتجه إلى ملازمة المعبود والقرب منه والخضوع والتذلل ، وفي قولهم^(٣) : « أعبدوا به : اجتمعوا عليه يضربونه ، وقولهم : ما عبدك عني ، أي حبسك ، حكاه ابن الأعرابي . وعبد به : لزمه فلم يفارقه أيضا . والمعبد : البقاء ، يقال : ليس لثوبك عبدة ؛ أي بقاء وقوة . وإن لفظ (ب ع د) الذي هو ضده يعني التجافي عن الشيء ومفارقتة ، فن ابتعد فارق ولم يلزم .. وقد لحقت العبودية المعروفة بمعنى القرب والملازمة وعدم المفارقة لأنه لا يفعل ذلك إلا المقيد الذي لا يستطيع المفارقة والبعد .. وكذلك لحق معنى الجفاء بالبعد لأن المبتعد جاف ، والناس يقولون إلى يومهم هذا : « البعد جفاء » . ومنطق هذا الحرف يجعل ضد الشيء كامنا فيه ، ف ضد العبد قائم في لفظ العبد بصورة معكوسة . وأما معنى الخضوع والتذلل في أحدهما والجفاء في الآخر فهي معان لاحقة يقبلها اللفظ ويتسع لها ، والصعوبة - كل الصعوبة - في الوصول إلى ضد اللفظ القائم فيه تجيء من ملازمة معان خاصة للألفاظ في أذهاننا تحول بيننا وبين الوصول إلى التضاد القائم فيها ..

(١) الماركسية لسليمان الخش وأنطون مقدسي ص ٥٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٣) لسان العرب ، مادتا (ع ب د) و (ب ع د) .

ولو قارنت بين السيادة في رفعتها والوسادة في انحطاطها للاح لك التضاد بين (سود) و(وسد) وتبين لك أنها متضادان لفظاً ومعنى .. فصد كل شيء قائم فيه . وهيكل يؤكد ذلك حين يرى أن السيد ضد نفسه لأنه أسير وضعه . واللفظ العربي يشير إلى أنّ حاجة السيد للوسادة ليست كحاجته للعبد ، وارتباط العبد بسيدته علاجه في البعد عنه ، فالسيد بحاجة للوسادة ، والعبد بحاجة للعبد ، والوسادة هي العبد ، والبعد : هو تحرر العبد من عبوديته . والموضوع في جوهره يرجع إلى تجاوز الأضداد الصحيحة القائمة في الأشياء ذاتها واستبدالها بأضداد عرفية .. فنحن الذين جعلنا العبد وسادة للسيد ونحن بحكم واقعنا ألحقنا بلفظ العبد معاني الذلة والخضوع ، وأصبح من الصعب بعد أن لحق هذه الألفاظ ما لحقها من المعاني بحكم الواقع أن نرجع إلى أصولها الأولى .. وحاجة السيد للوسادة ، والعبد للعبد من حاجة الضد الأصل لضده ، فالأضداد الأصلية أضداد متعاونة ، تبني الوجود وتنشئه .. أما الأضداد العرفية فهي من نوع التضاد بين السيد والعبد ، ولو كان الوجود في حركته الجدلية يقوم على هذه الأضداد العرفية لما كان هناك وجود ..

إن غرضنا من الجدل إبعاده عن حركة التضاد العرفية وإن كان قيامها صحيحاً ويتسع له المجال أياً اتساع ليجري في حركة التضاد الأصلية ، ولهذا يرى من يدركون هذه الحال أن التاريخ الإنساني لم يبدأ بعد ، لأنه يبدأ بحركة الأضداد الأصلية المتعاونة ؛ تلك الحركة التي تأخذ بمقدار ما تعطي .. والنقطة الهامة هنا أن تحرير العبد لا يبدأ من العبد نفسه ، فإن أولى خطوات التحرر تبدأ بنقل الوجود من حال الضرورة إلى حال الحرية أي التسخير الإنساني وماركس كان يتطلع إلى خطوة التحرر في صيغتها الأصلية حين جعل التحرر نتيجة لتطور وسائل الإنتاج ، أي نتيجة للإسراع في تحويل الوجود من حال الضرورة إلى حال الحرية بالتصنيع في كل مجال عن طريق وسيلة متطورة وليس عن طريق إعتاق العبيد من رقّ العبودية .

إن الذي أعتق الحيوان من عبئه هو التطور الصناعي لا دعوات جمعيات الرفق بالحيوان . وإن الذين قالوا أو يقولون : « اعرف نفسك » إن لم يريدوا من المعرفة ، معرفة التضاد الأصل والزائف من ذات الفرد والجماعة ، فإن معرفتهم للتضاد الزائف معرفة لا تأتي بشيء ذي بال ، بل على العكس إنها معرفة تؤدي إلى التماهي في الشر وفي الخير معا على حد سواء . والضياع الإنساني ناشئ عن غياب الأضداد الأصلية . والتطور في حركته الجدلية يستهدف نفي التضاد الزائف ليفسح المجال للتضاد الأصل حتى يؤدي دوره فيجد السيد

وسادة غير العبد . ويجد العبد بعدا لا جفاء فيه . هذا ما يرشد إليه تضاد الحرف في حركته الجدلية ليتعاون السيد مع الوسادة ، والعبد مع البعد ، وتعاون السيد مع الوسادة أن يشعر (بكيف) العمل من خلال الراحة التي هي الوسادة ، وأن يشعر بالراحة من خلال العمل ؛ وهذا هو تحرر السيد . أما تحرر العبد فبإبتعاده عن الحالة الخادمة الجامدة إلى الحالة المنطلقة المبتعدة الممتدة ليحس بكيف القرب والملازمة من البعد والمجافاة . وبكيف البعد والمجافاة من القرب والمداناة .

« وما أخذه ماركس عن هيجل أيضا في هذا المجال (تحول الكم إلى كيف) أو ما يسميه الاثنان بالقفزة النوعية وهذا المعنى يقول ماركس : وهنا أي في رأس المال ، تتحقق - كما في العلوم الطبيعية - صحة القانون الذي اكتشفه هيجل في منطق ألا وهو أن تحولات العرض الكمية ، تنقلب إلى فروق نوعية ، فتجمع الثروة تجمعا كميًا في أيدي بعض الرأسمالية ينقلب إلى ثورة عند العمال أي إلى وضع مختلف نوعيًا عن الوضع الأول الذي كان وضع عبودية وضياع^(١) » .

إن حركة الجدل في هذا الحرف حين تقرر بين (ث رو) و (ورث) والتي تعني أن الثراء تجميع وأن الإرث توزيع ؛ توضح بمقتضى قاعدتها أن الشيء (كم) في ذاته و (كيف) في غيره ؛ أن الثراء كان كسبا بمجهود فأصبح إرثا من غير عناء .. وبين الثراء والإرث كما بين البيئة والوراثة ، فالبيئة مكتسبة تمثل الحرية ، والوراثة محددة تمثل الضرورة ، وهذا التوزيع بين الحرية والضرورة ليس بدائم ، فكما يمكن أن تصبح الحرية ضرورة ، يمكن أن تصبح الضرورة حرية .. فالثروة كانت حرية ثم أصبحت بالإرث ضرورة ، والإرث في يد الوراثة حرية بالنسبة للذي سيرثه بعد ذلك ، فالتعاقب بين الحرية والضرورة مستمر ، والانتقال من الضرورة إلى الحرية ، ومن الحرية إلى الضرورة ، يفرض على الإنسان أن يكون في حالة يقظة مستمرة ، فما أسرع أن تنقلب الحرية إلى ضرورة بالغفلة والتخلف . والحاجة إلى التربية المستمرة ناشئة من انقلاب الحرية إلى ضرورة بالتجافي عن حركة التطور المتحولة المتبدلة إلى حركة تجري على وتيرة تكاد تكون واحدة ، وربما أصبحت حركة ارتجاع وارتداد .. وإذا كان الوجود دائما (ضرورة الحرية) أو (حرية الضرورة) ، فإن ما يسترعي الانتباه أنه ليس هناك حرية متميزة ولا ضرورة متميزة ؛ بل هناك ما هو بين بين ، لا إلى الحرية ولا إلى

(١) الماركسية لسليمان الخش وأنطون مقدسي ، ص ٥٧ .

الضرورة ، ولكن إليها معا ، وهذا ما يوجب لزوم التريية المستمرة . وفهم حركة الجدل في واقعها على هذه الصورة يجنبها العثرات والانتكاسات ويدفع بها في طريق التطور . ولفظ (الثورة) في (ثور) مضاد للفظ (الوثير) ، فصورة الثائر ضد صورة المستريح على الفراش الوثير .. والثورة تعقبها الوثارة والوثارة تعقبها الثورة . نشر الأرض لتستريح ، وتستريح الأرض لتثور وتهتز فتنبت من كل زوج بهيج . ويشور الفرد أو المجتمع على الواقع ليستقروا على حال وثيرة . والثورة بالوثارة ترد إلى ضرورة ، والوثارة بالثورة تتحول إلى حرية ، ولولا هذا التعاقب الذي يجعل من الثورة وثارة ، ومن الوثارة ثورة لما كان للثورة من معنى ولا للوثارة من حاجة . وكل واحدة تنتهي بالأخرى ، والوثارة لا تحيا إلا بالتطور والتحول وإذا تطورت وتحولت فهي الثورة ، والثورة لا معنى لها إن لم تنته إلى الوثارة ، وهكذا تستمر حركة الجدل في طريق التطور ماضية من حال إلى حال .

أما كون استئثار القلة بالثروة مدعاة لثورة الكثرة لتصبح تلك الثروة كيفاً فحركة الجدل لا تتنكر له . والقول^(١) : « وليس من قبيل الصدفة أن تتضمن كلمة واحدة معنى سلبيا وآخر إيجابيا ، فالكلمة^(٢) في لغتنا تدل على الخاصة الأساسية للفكر النظري ، الذي يرقى بطبيعته إلى أعلى من التقسيم والتجريد ، ويشير هيجل هنا بكلمة فكر نظري إلى العقل ، فالثورة الفرنسية مثلا لم تحذف كل ما حققته الأرستقراطية السابقة بل دمجته في كل جديد ، أو في وضع آخر أغنى من السابق ، إذ حققت في نظر هيجل ما كان مضراً في الفترة التي سبقتها .

وكذلك الثورة البروليتارية في نظر ماركس التي تحتفظ بكل مكتسبات الثورة البرجوازية إذ تدمجها في وضع جديد ؛ أكمل من الوضع السابق » .

إن الألفاظ مشدودة إلى الواقع الذي يتراءى فيها ، فهي مرآته ، ونسخة أصيلة عنه ، وتجري في حركتها جريانه . وكما يرجع في أصوله إلى عناصره الأولى ترجع اللغة العربية في ألفاظها الأصول إلى المعاني العامة ، وهي معان جدلية متجهة ، يحوي كل لفظ منها ضده في

(١) الماركسية لسليمان الحش وأنطون مقسمي ، ص ٥٧

(٢) يشير هيجل هنا إلى اللغة الألمانية ، وهو شيء ينطبق على اللسان العربي أيضا ، إذ أن هنالك كلمات تحمل في معناها معنيين متضادين كأن تقول للأعمى (بصير) ولمن سمعته الحية (سليم) وهكذا انتهت حاشية المرجع السابق .

ذاته . وليس التضاد في هذه اللغة من نوع الكلمة البصير التي تستعمل للأعْمى تفاؤلاً وتكريماً وابتعاداً عن ذكر ما هو عليه .. أما ضد (ب ص ر) فهو لفظ (ص ب ر) القائم فيه . فالبصر يتجه إلى الانفتاح والانفراج ، كما يتجه الصبر إلى الانحباس والتكاثف ، ولو مررت بمعاني اللفظين في لسان العرب لوجدتها على سعتها لا تخرج عن هذين الاتجاهين ، ويكفي أن تقرن بين الشيء كالجهد مسموّه بالصبر لتكاثفه واشتداده ، وبين الشيء ينفرج كالجرو تقول عنه : بَصُرَ إذا فتح عينيه ؛ ليتضح لك التضاد . فالبصر ينطلق في الرؤية إلى مداه ، والصبر سجن وتوقف . وهم يقولون عن السحاب صبير ؛ إذا طال تعرضه ولم يمطر ولم يتصرف .

وليس التضاد اصطلاحاً يجري مجرى التفاؤل أو نحوه ، إنه قائم في اللغة ذاتها ، وفي كل لفظ فيها ، وهيكل في قوله عن اللغة الألمانية إن كل لفظ يحوي ضده في ذاته على مثل ما هو في العربية ، ربما كان يريد أن اللفظ إذا رقي إلى التجريد وتحرر من وجهته فإنه يتسع للشيء وضده ، وهذا غير ما نحن بصددده ، ولو أنه كشف عن ضد اللفظ في ذاته كما هو الحال في العربية لكان للأمر شأن آخر . ولفظ (رف ق) الذي هو ضد (ق ف ر) القائم فيه يدل على أن المرافقة مصاحبة ، فالشيء الذي تراققه تصاحبه وتلازمه في سفر أو نحوه ، والقفر الخلاء ، والمكان المقفر لا أنيس فيه ، والخبز القفار الذي يؤكل من غير إدام لا يرافقه شيء واللفظان متضادان مبنى ومعنى .. ولكن حين تجرد (رف ق) من اتجاهها فلا تتجه لمرافقة أحد ، فأنت في القفر لأنه لا أحد معك ، وحين لا تتجه لمرافقة فانت وحيد . وقد سبق بيان هذه الحال في أكثر من موضع من هذا الكتاب ، فالألفاظ إذا فقدت وجهتها صلحت للشيء وضده في إطلاقها غير أنها حين تكون مطلقة لا تكون شيئاً أبداً ولا يصح أن توصف بضيق أو سعة أو شمول أو تخصيص ، وإذا تقيدت بالاتجاه فضدها عند ذلك يكون قائماً فيها في كل لفظ وليس في ألفاظ حسبوها متضادة وليست متضادة ، ولكن تقارب الضد من ضده أدى إلى التعبير عنها بلفظ يصلح لها في ظاهر الأمر ، أما الحقيقة فهي أن اللفظ قائم فيه ضده ، وكل ما في كتب الأضداد ليس بأضداد ، وقد ذهب ابن درستويه^(١) إلى إنكار الأضداد ، وله في ذلك تأليف ، كما ألف في الأضداد جماعة من أئمة اللغة منهم : قطرب ، والتوزي ، وأبو بكر بن الأنباري ، وأبو البركات بن الأنباري ، وابن الدهان ، والصغاني ، ولولا أن كل لفظ في هذه اللغة يحوي ضده في داخله ، ويصلح للتمثيل والإيضاح وتظهر فيه حركة الجدل على وجهها

(١) الزهر للسيوطي ٣٩٤/١ .

لكان الكلام عنه لا يعدو أن يكون ألغازاً في ألغاز من العسير فهم مضمونها . والأضداد التي كشفت عنها في الألفاظ ذاتها لم يتعرض لها أحد فيما أعلم إلا إمام الصناعة ابن جني ، ولكنه لم يكشف عن التضاد بل كشف أن تصارييف بعض الألفاظ تنزع إلى الخفة وأخرى إلى الثقل ، وموضوع البحث عكس ذلك تماماً ، فإذا كان اللفظ يتجه للخفة فإنّ ضده الكامن فيه يتجه للثقل ، ولذا فقد بطل أن يكون اللفظ في تقاليبه كلها راجعاً لحالة واحدة ، إذ كل لفظ يتضمن الشيء وضده في آن واحد ؛ فإذا كان للخفة فضده القائم فيه للثقل ، واللفظ الواحد يكون للثقل وللخفة معاً على خلاف ما ذهب إليه ابن جني . وإذا قارنت بين (فرق) وضدها (فرق) وجدت التضاد واضحاً بين المرافقة والمفارقة ، ومثل ذلك (رفّ) الطائر إذا خيم وأقبل و (فرّ) إذا أدبر وابتعد .. ويمكن القول إنه إذا لم يكن هناك ما يبتعد عنه فما معنى القفر ؟ والألفاظ متصلة بالموجود فإذا زال الموجود زالت معه ، ولا معنى للعدد المطلق إذا لم يكن هناك معدود . وإذا كان المعنى الأصل للفظ بمثابة العدد فما العدد ؟ وحين نصل إلى الجمع بين المعنى الأصل والعدد النهائي واللا نهائي نكون قد وحدنا بين اللغة والرياضة في صيغة واحدة تجمع بينهما في وجه من الوجوه قد يلقي بعض الضوء على حقيقتها . وقبل أن نعرض لمعطيات حركة الجدل في هذا الحرف عن موضوعنا هذا نستعرض رأي فيلسوف الرياضة برتراند رسل في ذلك ؛ فما العدد ؟ يقول رسل^(١) : « إنه سؤال طالما ألقاه السائلون ولكنه لم يجد الجواب الصحيح إلا في زماننا هذا ، وكان أول من قدم الجواب الصحيح هو (فريجه) سنة ١٨٨٤ م ، غير أن تعريف (فريجه) للعدد ظل مجهولاً حتى جاء رسل فكشف للناس عنه سنة ١٩٠١ م ، وهناك طريقان :

الأول : محاولة تعريف العدد بالتجريد ، ومعنى ذلك أن تفحص مجموعة أو أكثر من المجموعات التي تنطوي تحت عدد معين كالعدد (٢) ، فتتناول بالبحث ثلاثة رجال وثلاثة طيور وثلاث أشجار .. إلخ ، ثم تجرد هذه المجموعات الثلاثية من الصفات الخاصة المميزة لكل منها ، صفة بعد صفة ، حتى تبقى لديك بقية لا تكون صفة خاصة بمجموع الرجال الثلاثة أو بمجموع الأشجار الثلاث ، فتكون هذه الصفة بعد عملية التجريد هي التي نسميها بالعدد (٢) . غير أن رسل يوجه إلى هذه الطريقة نقده فيقول : إنه قد يتبقى لدينا بعد عمليات التجريد صفات لا حصر لعددها ، إحداها فقط هي الصفة التي تصف طبيعة العدد ، وعندئذ لا نجد بين أيدينا ما نميز به هذه الصفة الواحدة المطلوبة من سائر الصفات التي بقيت معها بعد

(١) برتراند رسل للدكتور زكي نجيب محمود ، ص ٥٠ .

التجريد . فبدل أن تحاول تعيين الصفة المشتركة للفئات المتشابهة عدداً والتشابه بين فئتين يحدده أن تكون بينهما علاقة واحد بواحد - فخير من ذلك أن تنظر إلى الفئة التي تضم تلك الفئات المتشابهة ، فأمامك الآن - مثلاً - ثلاثة رجال ، وثلاثة طيور ، وثلاث أشجار وثلاثة مصابيح وثلاثة كتب ،... إلخ ، فبدل أن تحاول استخراج الصفة المشتركة بينهما لتكون هي معنى العدد (٢) ضمها جميعاً في حزمة واحدة وتصور أنك قد ضمت معها في هذه الحزمة عينها كل الثلاثات الممكنة في هذا العالم ، يتكون لك فئة كبيرة تحتوي على فئات صغيرة ، كل واحدة منها تشبه الأخرى ، هذه الفئة الكبيرة من الفئات الصغيرة هي معنى العدد (٢) ، والفرق بين هذه الطريقة من تعريف العدد ، وبين طريقة التجريد السابقة هو - بلغة المنطق - الفرق بين تعريف الشيء بمصادقاته وتعريفه بمفهومه ؛ فطريقة التجريد تعرف العدد بالمفهوم ، وطريقة جمع الفئات المتشابهة في فئة واحدة تضمها ، تعرف العدد بالمصادقات . وتعريف العدد بأنه فئة من فئات متشابهة ينطبق على كل عدد من سلسلة الأعداد بغير استثناء ، فهو ينطبق على الصفر كما ينطبق على الواحد ، فالصفر هو الفئة التي تضم مجموعة الفئات الفارغة ، والفئة الفارغة هي التي ليس لها أفراد ، كفئة العنقاوات مثلاً ، فاجمع أمثال هذه الفئة الفارغة جميعاً في فئة واحدة ، تكن هذه الفئة الواحدة هي معنى الصفر ، وكذلك قل في العدد (١) فهو فئة كبيرة تضم بين جنباتها مجموعة الفئات ذات العضو الواحد ، والفئة التي تكون ذات عضو واحد هي تلك التي لا يكون لها إلا مسمى واحد في عالم الأشياء مع إمكان أن يوجد غيره إذا توافرت الصفات المميزة في فرد آخر مثل قولنا : « جرم يدور حول الأرض » وتقصد بذلك (القمر) ، فليس هنالك سوى القمر جرم يدور حول الأرض ، لكننا على استعداد أن نطلق العبارة الوصفية نفسها « جرم يدور حول الأرض » على أي جسم آخر يتبين لنا أن هذه هي صفته ، فاجمع كل الفئات ذات العضو الواحد في حزمة واحدة بخيالك يكن لك بذلك العدد (١) . وقبل أن نبدأ بعرض طريقة تعريف العدد على منطق الجدل في هذا الحرف نعيد ذكر التعريف المتداول عند العرب عنه ، فهم يعرفون العدد بأنه ما ساوى نصف حاشيته الصغرى والكبرى فالعدد (٣) مثلاً يساوي نصف حاشيته الصغرى وهي العدد (٢) ، ونصف حاشيته الكبرى وهي العدد (٤) فلو جمعنا $(٢ + ٤ = ٦)$ لكان نصفها هو العدد ثلاثة ، والحاشيتان هما العدد الذي يسبقه والعدد الذي يلحقه ، فالخمس مثلاً تسبقها الأربعة وتتبعها الستة ومجموعها عشرة التي نصفها هو العدد خمسة ، وهكذا فكل عدد يساوي نصف حاشيته الصغرى والكبرى ، وقد لجأ العرب إلى هذا

التعريف ليفرّوا من جعل الواحد عدداً ليبقى الله واحداً .. ولكن هذا التعريف يتوجه إليه النقد لو اعتبرنا الصفر حاشية صغرى والاثنين حاشية كبرى للواحد ومجموعهما اثنان ونصفهما واحد ، فلم ينفعهم الفرار إلى هذا التعريف شيئاً ، وحجتهم أن الصفر كأنه ليس بعدد فهو ليس بحاشية وهذا النقد لا يفض من قيمة التعريف . ورسل يجمع الفئات المتشابهة ليتخذها دليلاً في تعريفه للعدد (٢) ، وغيره مجرد التشابهات من صفاتها الخاصة لتكون الصفة الباقية الجامعة هي مجرد العدد (٣) وحركة الجدل في هذا الحرف تعرف الشيء عدداً كان أو غير عدد بالتضاد في الوجهة وهي ترى أنه لا وجود في الوجود لشيء غير متجه ، فلو قلنا (واحد) دون إشارة زائد أو ناقص فليس بصحيح ، وحين نقول (+ ١) فإن هذا التركيب يتضمن في داخله وبصورة حتمية (- ١) ، وحين نقول (فرق) فإن هذا يعني أنه لفظ متجه وأنه يحوي في داخله حتماً (فرق) على أساس أن العبرة للحرفين الأولين وأن الحرف الثالث لا يغير الوجهة . كما أنه بإمكانك أن تقول : (ق ف ر) كما سبق في هذا البحث ، ولك أن تعطي أياً من اللفظين الإشارة التي تريد لتعطي الآخر ضدها .. وأن المميز الأول بين اللفظين هو الإشارة أي الوجهة . ولفظ (فرق) الذي يعني المصاحبة لا يفهم إلا إذا كانت هناك مفارقة . فلو لم تكن في الوجود إلا المصاحبة فإنه يستحيل فهمها وإدراكها ، كما أنه لو لم تكن إلا المفارقة وحدها فإنه يستحيل إدراكها . ولا يمكن إدراك إحداها إلا بالأخرى .. والمصاحبة تقتضي وجود من تتجه إلى مصاحبتها كما أن وجود المفارقة يقتضي أن يكون هناك من تفارقه ، فالمفارقة بلا مفارق كالمصاحبة بلا مصاحب لا وجود لها .. وكذلك فإن (+ ١) مستقلة عن (- ١) لا وجود له .. وإذا حذفت الإشارة من اللفظ أو العدد فقد أزلت وجوده . وعلى هذا فطريقة التعريف الأولى في جدل هذا الحرف العربي قائمة في اختلاف الإشارة ، ولو بحثنا عن هذه الإشارة لوجدناها في حركة كل موجود .. ولو نظرنا في الحركة ذاتها لوجدناها تجري في جدلية واحدة مع المتحرك ، وأنه لا مجال للفصل بينها ، وهذا يقتضي أنه إذا كان للعدد وجود فوجوده في حركته ، ووجوده الحركي ممثل في وجهته ، والوجهة في حقيقتها إشارة على نحو ما مر سابقاً .

إن تعريف المصاحبة والمفارقة كتعريف العدد ذاته ، ولا يمكن أن يكون هناك تعريفان أحدهما للفظ والآخر للعدد ، بل يجب أن يكون التعريفان واحداً ، لأن برتراند رسل نفسه يقول^(١) : « أمامك ألفاظ وعبارات مكتوبة مقروءة ، أو منطوقة مسموعة ،

(١) برتراند رسل للدكتور زكي نجيب محمود ، ص ٦٣

وسؤالنا الآن هو هذا : إلى أي حد يمكن استدلال حقيقة العالم الخارجي من هذه الألفاظ والعبارات ؟ أتكون اللغة مرآة للعالم الواقع ؟ أو لا تكون ؟ » .

يلقي (رسل) على نفسه سؤالاً كهذا ثم يسرع إلى إثبات جوابه مجملًا بأن هنالك - في رأيه - علاقة بين الطريقة التي تبني بها عبارات اللغة ، والطريقة التي تترابط بها حوادث العالم التي تشير إليها تلك العبارات ثم يستطرد ليقول إن العلاقة التصويرية القائمة بين ألفاظ اللغة وبين غيرها من حقائق الكون قد تناولها معظم الفلاسفة فانقسموا إزاءها شيعاً ثلاثاً :

أ - فلاسفة يستدلون خصائص العالم من خصائص اللغة ، وهؤلاء هم من بين الصف الأول من كبار الفلاسفة ، أمثال بارمنيدس ، وأفلاطون ، وسينوزا ، وهيغل ، وبرادلي .

ب - وفلاسفة يرون أن المعرفة الإنسانية كلها محصورة في دائرة ما يعرفه الناس من ألفاظ وعبارات ، أعني أنهم لا يرون وسيلة ينفذون بها خلال اللغة إلى حيث الحقيقة الخارجية التي تعبر عنها تلك اللغة ، ومن هؤلاء فريق (اللاسميين) وطائفة من رجال الوضعية المنطقية .

ج - وطائفة ثالثة من الفلاسفة تذهب إلى أن ثمة جانباً من المعرفة يستحيل على اللغة أن تعبر عنه ، ومع أنهم يقرون تراهم يحاولون استخدام هذه اللغة نفسها ليدلوا بها على تلك المعرفة ذاتها ، ومن هؤلاء جماعة المتصوفة ، وبرجسون ، وفتجنشتين .

فأما هذه الطائفة الثالثة فيمكن أن نغض النظر عنها لما في موقفها من تناقض صريح ، وأما الطائفة الثانية فليس من اليسير قبول وجهة نظرها لما تكتنفها من مشكلات ، أقل ما يذكر منها هو أنني أعلم عن عبارات اللغة نفسها حقائق ليست في ذاتها جزءاً من اللغة ، كأن أعرف مثلاً أي الألفاظ قد ورد في هذه العبارة وبأي ترتيب ورد ؟

وأما الطائفة الأولى التي تعتقد أن من اللغة وتركيبها يمكن استدلال حقيقة العالم وطبيعته ، فهي التي تستحق النظر والتحليل ، ذلك أن (رسل) يعتقد - كما يعتقد أفراد هذه الطائفة من الفلاسفة - بأن اللغة ذات دلالة على حقيقة العالم الخارجي وطبيعته ، غير أنه يتخذ لنفسه في هذا الاتجاه موقفاً خاصاً به ، فمن أهم الأبحاث التي نشرها (رسل) فبسط فيها جانباً هاماً من جوانب فلسفته ، بحث نشره عام ١٩١٨ م ، وأطلق عليه اسم (فلسفة الذرية المنطقية) حيث شرح وجهة نظره في التشابه الشديد القائم بين تركيب اللغة وتركيب العالم .

ومن الرجوع إلى طريقة التعريف في هذا الحرف نجد أن (ع ش) تحتوي على (ش ع) ، وقالوا^(١) : « ليس هذا بعشك فادرجي » ، يقال لمن ينزل منزلاً لا يصلح له . واعتش الطائر وعشش ، وعشش الخبز : تكثر ، وعششه تركه حتى فسد . وقالوا : نفس شعاع ، تفرقت هممها وآراؤها فلا تتجه لأمر حزم . قال يخاطب نفسه :

فقدتك من نفس شعاع ألم أكن نهيتك عن هذا وأنت جميع وتطايروا شعاعاً : متفرقين ، وطال شعاع السنبل وهو سفاه إذا يبس .

فالاعتشاش ينزع إلى التجمع والتراكب ، والتطايير شعاعاً تفرق وتشتت ، واللفظان متضادان مبنى ومعنى . وهناك طريقتان لمعرفة المعنى الأصل : الأولى : أن ننظر في استعمال اللفظ كلها فنجردها من المعاني الخاصة فلا نبقى إلا على المعنى المشترك فيما بينها على مثل ما فعل (كاتنور) و (بيانو) في تعريف العدد ، وذلك بفحص مجموعة أو أكثر من المجموعات التي تنطوي تحت عدد معين ، كالعدد ثلاثة مثلاً ، فنتناول بالبحث ثلاثة رجال ، وثلاثة طيور ، وثلاث أشجار ، ... إلخ ، ثم نجرد هذه المجموعات الثلاثية من الصفات الخاصة المميزة لكل منها ، صفة بعد صفة ، حتى يتبقى لدينا بقية لا تكون صفة خاصة بمجموعة الرجال الثلاثة أو بمجموعة الأشجار الثلاث ، فتكون هذه الصفة الباقية بعد عمليات التجريد هي التي نسميها بالعدد (٢) .

والحق أن النقد الذي وجهه رسل إلى هذه الطريقة من أنه قد يتبقى لدينا بعد عمليات التجريد صفات لا حصر لعددتها إحداها فقط هي الصفة التي تصف طبيعة العدد ، وعندئذ لا نجد بين أيدينا ما نميز به هذه الصفة الواحدة المطلوبة من سائر الصفات التي بقيت معها بعد عمليات التجريد .

فالوصول إلى معنى اللفظ الأصل من خلال تجريد استعمالاته مستحيل لأن هذه الاستعمالات لا حصر لعددتها ، ولو انتهيت من تجريد ما في المعجمات من استعمالات (ش ع) و (ع ش) لوجدت نفسك أمام استعمالات لا تنتهي ، ولا تستطيع أن تأتي بتعريف لأي من اللفظين يسع معانيه اللانهائية إلا إذا عرفت به ضده وقلت إن شعشع ضد عشعش ، وحين تنظر إلى النور إذا شعشع وإلى الطير إذا عشعش تشعر أن مقارنة الضد

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادنا (ع ش) و (ش ع) .

بضده تعطي كلاً من الضدين سعةً وشمولاً لا يتناهى ولهذا كان التعريف بالضد أوسع بما لا يقاس من التعريف المستخلص من استعمالات اللفظ ، ويبقى تعريف اللفظ الأصل عن طريق التجريد تقريبياً ، وبعيداً عن الشمول والاستيعاب ، ولو كان اللفظ الأصل محدوداً لما كتب للغة - أي لغة - البقاء ، فهو كالرقم العددي إذا قيدناه بظاهرة معينة زال وجوده .. وإذا رمنا حصر استعمالاته التي يستوعبها فقد رمنا الحال لأنه لا حصر لها ولا تتناهى ... ويرى (رسل)^(١) أنه بدل أن نحاول تعيين الصفة المشتركة للفئات المتشابهة عدداً - والتشابه بين فئتين يحدده أن تكون بينهما علاقة واحد بواحد - فخير من ذلك أن ننظر إلى الفئة التي تضم تلك الفئات المتشابهة ، فأمامك الآن مثلاً ثلاثة رجال وثلاثة طيور ، وثلاث أشجار ، وثلاثة مصابيح ، وثلاثة كتب ، .. إلخ ، فبدل أن تحاول استخراج الصفة المشتركة بينها لتكون هي معنى العدد (٣) ضمها جميعاً في حزمة واحدة وتصور أنك قد ضمت معها في هذه الحزمة عينها كل الثلاثات الممكنة في هذا العالم ، يتكون لك فئة كبيرة تحتوي على فئات صغيرة ، كل واحدة منها تشبه الأخرى ، هذه الفئة الكبيرة من الفئات الصغيرة هي معنى العدد (٣) .

وتعريف العدد على هذه الصورة بمثابة الرجوع إلى المعنى الأصل للفظ الذي يستوعب استعمالاته كلها . فهو منها بمثابة الحزمة الكبيرة من كل الحزم الثلاثية الممكنة لأنه جامعها ومنه تفرعت ، ومع ذلك فإنه يظل مجهولاً ولا تغني هذه الطريقة في تعريفه شيئاً . وإذا تصورنا أن كل الاستعمالات راجعة إلى المعنى الأصل الذي منه خرجت فإننا لانتمكن من معرفته ، ولا نستطيع عبور بحر هذه الاستعمالات لنصل إلى كنهه ونعرف سماته العامة التي تستوعب كل ما قام عليه من مجاز .

لقد كان المعنى الأصل حساً في ذوق القوم ، ولهذا جاءت استعمالاتهم له وثيقة الصلة به تنزع إليه في وجهتها العامة .. ولم يقسم للألفاظ الأصول أن تبقى كالأعداد في عمومها وشمولها فقد اختلطت بفروعها في كل لغة وأصبح التمييز بين الأصل وما تفرع منه غير ميسور . والألفاظ نسخة عن الطبيعة الأم ، مقيدة بها متطورة بتطورها ، ولو نظرنا إلى كلمة العدد التي هي لفظ من الألفاظ وأردنا أن نتعرف معناها ورجعنا إلى لفظي (ع د) و (د ع) وجدنا لفظ (ع د) يتجه إلى أن مأتعه يجعله في حسابك وعلمك ، كما يتجه لفظ (د ع) إلى أن مأتعه تدفعه وتنبذه . واللفظان متضادان مبنى ومعنى . ولكن تعريفهما بهذا الشكل يبهمن

(١) المرجع السابق ، ص ٥٥

كثيراً من ملاحظتها ، ويحد من شمولها ، ولا يستوعب ما يقع تحتها من معاني لا حصر لها ، وهذا هو الشأن في كل الألفاظ التي يجري تعريفها عن طريق لمح استعمالات القوم لها ، فمهما حاولنا أن نستوعب معناها شعرنا بالعجز عن ذلك لأن وجوه الاستعمالات لا حد لها ، ولا بد من إعطاء المعنى الأصل من خلال تعريفنا له شمولاً يستوعبها .. واستيعاب ما لا حد له لا يمكن إلا بتعريف لا حد له أيضاً . فأين هذا التعريف الذي يستوعب ما لا حد له ؟

لقد قلنا إن المعنى الأصل في اللفظ يستوعب معاني لا حد لها ، وإن ضده القائم فيه مثله تماماً . فهو يستوعب أيضاً معاني لا حد لها . وإذا عرفنا اللفظ بضده فإننا نعطيه شمولاً واتساعاً يسع كل المعاني التي يمكن أن يستعمل فيها ، وهي معاني لا تنهاى . وحين نقول : إن ماتدعه ضد ماتدعه . فإنك تجعل التعريف يسع معاني لا حدود لها ، وإذا أردت أن تعرف معنى قوله تعالى : ﴿ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴾ [الماعون : ٢/١٠٧] ، وتقرنه بالذي يعد اليتيم ، وتقارن بين إعداد اليتيم وبين دعه ؛ تجد الإعداد يتسع لمعاني من الرحمة والتربية والتنشئة ما لا يمكن لأي لفظ آخر أن يتسع لها ، وحين تنتقل من هذه الصورة إلى صورة دعه له ، تجد أن الدّع يتسع لكل أضداد الإعداد اتساعاً لا يمكن لأي لفظ آخر أن يغني غناه ، وربما خطر في البال أن القوم وهم أهل الحرف وسدنته لم يعرفوا الألفاظ بأضدادها ، فالجواب أنهم لم يعرفوا من ألفاظهم شيئاً لأنهم يعرفونها كما يعرفون أبناءهم وكما نعرف اليوم لغتنا اليومية ، وحين كانوا يستعملون الدّع والإعداد كانوا يحسون بشمولها وسعتها إحساساً قائماً في أذواقهم وليسوا بحاجة معه لمن يقول لهم : إن إعدادك الشيء ضد دعه له ، فالألفاظ وأضدادها القائمة فيها كانت بشمولها وسعتها واضحة لهم بسليقتهم . فالعد هو ضد الدّع ، مثل الواحد الزائد الذي هو ضد الواحد الناقص ، وعلى هذا فإن خير تعريف لـ (١+) هو (١-) ، وإذا تأملت في (د ع) و (ع د) وجدت التضاد بينهما في ترتيب الحروف كما تجد التضاد بين (١+) و (١-) في الترتيب أيضاً ، لأن الواحد الزائد متقدم على الصفر والواحد الناقص متأخر عنه ، وكما أن (د ع) و (ع د) إذا تلاقيا تساقطا كما يتساقط الفعل ورد الفعل ، فإن (١+) و (١-) إذا تلاقيا تساقطاً أيضاً . وحين تجمع بين إعدادك لليتيم ودعه له تزيل الإعداد والدّع معاً كما يزل (١+) و (١-) إذا جمعت بينهما في أحد طرفي المعادلة . تلك هي الوحدة بين حركة الحرف وحركة العدد في سيرها الجدلي . والقوم حين يعرفون المعرف يؤكدونه بنفسه ، فهم يقولون جاء الشخص نفسه أو عينه ، أو يقولون قل قل ، واعمل عمل ، وهم كمن أجهد فكره زمناً في تفسير الماء ، وفسر الماء بعد الجهد بالماء . كما

فعل الحارث بن حلزة اليشكري في آخر بيت من معلقته فقال :

وهو الرب والشهيد على يو من الحيارين والبلاء بلاء

فقد فسر البلاء بالبلاء ، والناس إلى يومنا هذا يفسرون الماء بالماء ، فيقولون حين يبلغ الأمر أقصى درجات الوضوح : الحق حق ، والباطل باطل ، والبرد برد ، والعاقل عاقل ، والكريم كريم ، وكأنهم ينزعون إلى أذواقهم في الإخبار عن الشيء بنفسه . وهم حين يقولون ذلك يعطون السامع صورة لا يمكن إعطاؤها له بمثل هذا الوضوح والشمول والإحاطة إلا بهذا التكرار ، وهم في أقصى درجات التحذير يقولون عند الحريق والغرق : النار النار ، والسيل السيل ، .. إلخ . وتفسير اللفظ بشروح لا نهاية لها لا يوضحه بقدر ما يوضح نفسه بنفسه ، ولا عجب في هذا لأن توضيح الواضح يعني في أبسط الدرجات أنه غير واضح حتى احتاج إلى إيضاح ، والناس اليوم لاضطراب سليقتهم وتقوقعهم في معنى واحد للفظ هو المستعمل بينهم دون النزوع إلى أصل الحركة التي صدر عنها ؛ أصبحوا غرباء في حرفهم ، وليسوا بغرباء .

وبرتراند رسل في جمعه كل الثلاثات الممكنة في حزم ثلاثية ، ثم جمع الحزم جميعها في حزمة واحدة كبيرة تضمها كلها ، واعتبار أية حزمة منها بالنسبة للمجموع هو معنى العدد (٣) ؛ يجري على ما يجري عليه القوم في إحساسهم بأن جميع الصيغ التي يستعمل فيها أي لفظ من مثل (عد) أو (دع) بمثابة حزمة قائمة بذاتها من حزم (رسل) وكل هذه الحزم اللامتناهية مجموعة في حزمة واحدة كبيرة تضمها جميعها هي لفظ (عد) أو العدد . وإن معنى العدد هو نفسه استعمال من هذه الاستعمالات اللانهائية منسوبة إلى تلك الحزمة الكبيرة وهي المعنى الأصل الذي هو الوجهة . وهذه الصورة قائمة في حس القوم ، فهم حين يستعملون ألفاظهم يشعرون بشمولها وعمومها ، كالذي يستعمل العدد (٣) وهو يشعر أنه يشمل كل الثلاثات الممكنة . وهو حين يقول (ثلاثة) يريد بها حزمة من الحزم ، وحين يقول (عدد) يريد معدوداً معيناً قائماً في ذهنه وفي الوجود معاً . ويحس في الوقت نفسه أن اللفظ يتصف بالشمول المطلق وأنه غير متناه وأن كثرة استعماله أو قلتها لا تنقص من شموله ولا تزيد فيه ، ولا يكثر بحذف المستعملات والصيغ ، ولا يزيد بزيادتها ، وتلك هي صفة كل شيء لانهاية له ، وألفاظ القوم في أصولها كالأعداد الأولية لا تزيد ولا تنقص بكثرة الصيغ أو قلتها لأنها كلية شاملة .. والذين يعجبون من كثرة ما يرد في القواميس من معاني الألفاظ كالذين يعجبون كيف تشكل الأعداد من الصفر إلى (٩) سلاسل لانهاية لها من الأرقام ، تلك

السلاسل التي لا تزيد في كلفة الأعداد ولا تنقص منها . والذي يعرف هذه الأعداد الأولية لا حاجة به لمعرفة تلك السلاسل التي لا تنهاى من الأعداد ، فهو يستطيع أن يأتي بما يشاء منها حين يشاء . والاستعمالات من المعاني الأصول التي هي الوجهات القائمة في طبيعة سير الحركة في الصيغ على مثل هذا . والألفاظ الأصول عندما تتضح حركة الجدل فيها تصبح استعمالاتها بمثابة السلاسل العددية واضحة كل الوضوح ، وقد كانت كذلك في حس القوم . ولا تزال الألفاظ اليومية المستعملة من بعض وجوها كالأعداد ، يصوغ المتكلم منها ما يشاء ولكنه مقيد بمعنى جامد متحجر لا تقطع الصلة بين مستعمل اليوم وحركة الجدل في المعنى الأصل الذي هو دلالة التركيب ، وهي دلالة وإن قالوا إنها تدل على كذا وكذا فليس ذلك للإشارة إلى وجهة سير الحركة في الصيغة .

وليس في يومنا من يربط لفظ كتب بمعناه الأصل وهو ضمّ شيء إلى شيء وتوثيقه ، ولو بقي هذا المعنى الأصل واضحاً في الحس كما كان لشمّل مانعنيه اليوم من الكتابة . وما كانوا يعنون به سابقاً وما يمكن أن يعنيه لاحقاً من اتساع وشمول ، ولكن بعد أن تحجرت الكتابة وتقوّعت في أنها خط شيء على شيء لتشبيته ، ولم تعد جارية مجراها الأصيل في شمولها وعمومها ؛ غمّت علينا نصوص الأوائل ، وضاق بنا نطاق الاستعمال في الحاضر وأصبحنا لا نعرف الصلة بين كتيبة الجيش والكتابة بالقلم . مع أن لفظ الكتابة في شموله وعمومه لا نهائي ويمكن استعماله في معانٍ لانهاية لها ، وهو حين يستعمل في معنى خاص وفي صورة بعينها متناهٍ محدود ، وحين يلمح فيه إلى المعنى الأصل غير متناهٍ ؛ لذلك يمكن القول : إنه متناهٍ وغير متناهٍ معاً بأن واحد ، وتناهيه كتناهي الحزمة الصغيرة في الحزمة الكبيرة ، وعدم تناهيه كعدم تناهي ما تتسع له الحزمة الواحدة ، والحزمة الكبيرة التي تضم جميع الحزم الصغيرة هي كالحروف التي تضم جميع الكلمات كالعناصر الأولية التي تضم جميع المركبات التي يمكن أن تتسع لما لانهاية له من الأشياء التي تضمها . ووجود التناهي واللاتناهي في العدد واللفظ راجع لطبيعة حركة الجدل التي تتجه إلى التناقض دائماً . واللفظ يتناهي حينما يستعمل لشيء خاص ، ولا يتناهي لأنه يصلح لاستعمالات لانهاية لها ، وصلاحه لكلا الحالين معاً أعرف من أن يعرف ولهذا صعب تعريفه . فلا شيء أصعب من تعريف الواضح الذي لا يتعرف حق المعرفة إلا حين تعرفه بنفسه كقولك : الحق هو الحق ، وأبعد الأشياء عن التحديد والتعريف كل ما وصل إلى درجة من الوضوح في مثل وضوح البديهيات أو الأوليات . وتعريفها كالفلسفة

تكون أشد ماتكون غوضاً حينما تكون أشد ماتكون وضوحاً ، وكأن البدهيات هي
المعتقدات .

وحركة الجدل في سيرها كأنها تربط بين طبع الإنسان وطبيعة الوجود من حوله ..
ولفظ (ط ب ع) الذي يشير إلى الأشياء حين تكون جارية مجراها المعتاد المألوف فيقال عنها
بأنها على طبيعتها . وكل شيء يجري على مألوفه فهو جارٍ على طبيعته . وضده لفظ
(ع ب ط) الذي يدل على خروج الشيء عن مألوفه . ويقولون^(١) : عبطته الدواهي ، إذا
نالته من غير استحقاق ، ومثل ذلك اللحم العبيط الذي يذبح حيوانه عن غير علة . ويقال
للجزار : اللحم عبيط أم عارض : يراد أمنحور على صحة أو من داء ؟ وقول الشاعر :

من لم يمّ عبطة يمّ هرمًا الموت كأس والمرء ذائقها

فالدواهي تعبط : إذا جاءت لغير أوان ..

والدابة تعبط : إذا نخرت في حال الصحة قبل أن تضعف وتموت .

والمرء يموت عبطة : إذا مات من غير داء على خلاف المألوف . وكل ذلك إشارة إلى أن
العبطة خروج على الطبيعة .. وأفضل تعريف لكلا اللفظين أن تقول : المعبوط من ليس على
طبيعته . وقال لي أحدهم : أراك معبوطاً على غير طبيعتك ؛ حين رأني على غير سجيّتي
المعتادة ..

وحركة الجدل لا تجري اعتباطاً وإنما تجري على طبيعتها ، ولهذا كانت واحدة في اللفظ
وفي المادة كما يرى الذين يستدلون خصائص العالم من خصائص اللغة^(٢) ، أمثال : بارمنيدس ،
وأفلاطون ، وسبينوزا ، وهيغل ، وبرادلي .

وقد رأيت كيف جمعت لغة القوم بين هذه الخصائص في حركة واحدة فعبرت عن
المألوف (بالطبع) وعن خلاف المألوف (بالعبط) واللفظان متضادان مبنى ومعنى . وانتقل
من (الطبع) و (العبط) إلى (الفكر) و (الكفر) وانظر إلى (ف ك ر) تجد أنك تفكر في
الشيء لتكشف غامضه ، وتكفره لتستره وتخفيه ، فالفكر تفتح وتكشف ، والكفر ستر
وإخفاء . و (ف ك ر) و (ك ف ر) متضادان مبنى ومعنى .

(١) أساس البلاغة للزحشري ، مادة (ع ب ط)

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٣

والمعري إذ يعلن أن الفكر أداة للكشف :

فكروا في الأمـور يكشف لكم بعض السذي تجهلون بالتفكير
يعلن أن الكفر ستر :

إذا ما فعلت الخير ثم كفرته فلا تجزعن إن المهين آجر

فلا تجزع إذا فعلت الخير وسترته ولم يره الناس فإن المهين هو الآجر ولا يخفى عليه ماسترت . وانظر في لفظ (ع ق ل) فهو يعني توثيق الشيء وتمكينه ، وانظر إلى ضده (ل ق ع)^(١) كيف أن اللقعة : الذي يتلقع بالكلام ولا شيء عنده وراء الكلام ، وامرأة ملقاعة : فحاشة ، وكل ما جاء من معاني اللفظين (ع ق ل) و (ل ق ع) يرتد في وجهته إلى ما تقدم ، فالحركة فيها متضادة ؛ إحداها للتوقف والتروي ، والأخرى للزemi والهذر . وخير تعريف للفكر أنه ضد الكفر . وللعقل أنه ضد اللقع . وإذا كان العقل من معنى العقال المانع ، فإن اللقع من معنى الاندفاع السادر . وتلقع الشيء حين لا تعقله ، وتكفره حين لا تفكر فيه ، وكل ما أبعدته عن فكرك فقد كفرته .. يقول المعري :

يسمي غوي من يخالف كافراً رويدك أي الناس خال من الكفر

ولا تعجب حين ترى لفظاً مثل (ق ب ط) وتجد أن معناه يتجه إلى جمع الشيء وتجد ضده (ب ق ط) يعني التفريق ، ثم تجد من ناحية أخرى أن (ط ب ق) وهو من فئة التضاد أيضاً يظهر وكأنه يميل إلى التلاحم والتداني في صورة انطباق الشيء على الشيء ، وعجبك يزول حين ترى أن الشيء المطبق هو الشامل الممتد الذي يعم الشيء ، وفي ذلك دلالة على أن ما عمّ وشمل ضد ما تجتمع وتتقاصر . والشيء حين يطبق على الشيء يتماهى فيشتمل عليه . والشيء الذي تتقبطه ، تشتمل عليه وتحيط به . والشيء المطبق محيط بالشيء ، والشيء المتقبط محاط به ، وصورة المعنى والمبنى متضادة في اللفظين .

يقول ابن الأعرابي^(٢) : القبط : الجمع ، والبقط : التفرقة . لقد عانى محبو الاطلاع من عصر النصوص الفلسفية ما عانوا ولم يقتصر الأمر عليهم وحدهم بل تعداهم إلى الفلاسفة أنفسهم ،

(١) لسان العرب ، مادة (ل ق ع) .

(٢) لسان العرب ، المواد : (ب ق ط) و (ق ب ط) و (ط ب ق) .

فقد لاقى بعضهم من نصوص بعض مالاقى من العنت والإرهاق . ولعل من أهم هذا العسر تلك الألفاظ التي لا تتضح دلالاتها إلا بالأمثلة المألوفة التي تقع تحت الحس .. ومن ذلك النص الآتي لأبي نصر الفارابي ، الذي يكاد يكون من المتعذر فهم معناه بشكل جلي واضح دون تطبيقه على مثال معروف للقارئ .. ومن يقرؤه بم عزل عن المثال يحسب أن الفارابي لم يؤت حظاً من البيان ، لشدة ما في النص من غموض وإيهام . وحين يطبق النص على المثال يظهر لنا ما فيه من إحكام وإتقان وضبط ، وكأن أبا نصر سابق لا يشق له غبار . وحركة الجدل في هذا اللفظ هي التي قدمت المثال ، فأشرق النص واضحاً كطلعة الفجر . وإن صلة هذا النص بجدل الحرف العربي إنْ هي إلا وثيقة تثبت أن الفارابي^(١) تكشف له حركة الجدل واتضحت له معالمها قبل (هيجل)^(٢) ببضعة قرون .. والجدير بالذكر أن ما وصل إليه الفارابي من فهم لحركة الجدل مطابق تمام المطابقة لسير حركة الجدل في اللفظ العربي التي هي طباق لسير الحركة في الواقع الشاخص الماثل القائم . لقد استشف هذه الحركة من وراء الحجب ورأى تعاقب الأضداد وتآلفها في كل واحد ، وعبر عن حركتها وأوضح حقيقتها في صحيفة واحدة ، وكأنه يراها تجري في مسارها رأي العين .

لقد وقفت على هذا النص عرضاً ، وبعد أن انتهيت من كتابة البحث حين مراجعتي له فإذا بأبي نصر الفارابي يسبق عصره بقرون ، وإذا ب (هيجل) وكأنه يفصل ماجاء في هذه الصحيفة الواحدة التي رسم فيها هذا العبقرى معالم الجدل الحديث القائم بأوضح وأجلى صورة . ولا يمكن الحكم على النص إلا بعد رؤيته في صيغة الجدل من حركة هذا الحرف ، لأنه لا يتضح معناه إلا بعد وضعه في إطارها . ولعل ذلك من إرهاصات الفكر إلى الفكر ، وإليك النص ؛ يقول أبو نصر الفارابي في كتابه (المدينة الفاضلة) ، القول في تعاقب الصور على الهيولى :

« وعلى هذه الجهات يكون وجودها - ويعني الهيولى - أولاً . فإذا وجدت فسيبيلها أن تبقى وتدوم . ولكن لما كانت ماهذه حاله من الموجودات ، قوامه من مادة وصورة ، وكانت الصور متضادة . وكل مادة فإن شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدّها ، فصار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستئصال بمادته . فالذي يحق له بحق صورته أن يبقى على الوجود الذي هو له . والذي يحق له بمادته أن يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود الذي هو له ، وإذا كان

(١) توفي الفارابي سنة ٢٣٩ هجرية .

(٢) ولد هيجل سنة ١٧٧٠ ميلادية .

لا يمكن أن يوفي هذين معاً في وقت واحد لزم ضرورة أن يوفي هذا مرة ، فيوجد ويبقى مدة ما محفوظ الوجود ، ثم يتلف ويوجد ضده . ثم يبقى ذلك ، وكذلك أبداً ، فإنه ليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر . ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر ، إذ كان لكل واحد منهما قسم من الوجود والبقاء . وأيضاً فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين ، وكان قوام كل واحد من الضدين بها ، ولم تكن المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر ، ولم يمكن أن تجعل لكليهما في وقت واحد ، لزم ضرورة أن تعطي تلك المادة أحياناً هذا الضد ، وأحياناً ذلك الضد ، ويعاقب بينهما فيصير كل واحد منهما كأن له حقاً عند الآخر ، ويكون عنده شيء ما لغيره ، وعند غيره شيء هو له ، فعند كل واحد منهما حق ما ، ينبغي أن يصير إلى كل واحد من كل واحد . فالعدل في هذا أن يوجد مادة هذا فيعطي ذلك ، أو يوجد مادة ذلك فيعطي هذا . ويعاقب ذلك بينهما . فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً على أنه واحد بالعدد ، فجعل بقاؤه الدهر كله على أنه واحد بالنوع » .

وإليك تطبيق هذا النص المستغلق على المثال الآتي :

(ع ل ق) تحتوي على (ق ل ع) ، ونقتصر في معنى اللفظين على ^(١) : علق بالشيء علماً وعلقه ؛ نشب فيه . قال جرير :

إذا عقلت غـالبـه بقرن أصاب القلب أو هتك الحجاب

وفي الحديث : « فعلقت الأعراب به » أي نشبوا وتعلقوا ، وقيل طفقوا ، وقال أبو زيد :

إذا عقلت قرناً خطاطيف كفه رأى الموت رأي العين أسود أحمر

وهو عالق به ؛ أي نشب فيه . وقال اللحياني : العلق ؛ النشوب في الشيء ، يكون في جبل أو أرض أو ما أشبهها . وأعلق الحابل : علق الصيد في حبالته ، أي نشب . و (القلع) : انتزاع الشيء من أصله . وقلعت الشيء : حولته من موضعه . واقتلعت : استلبته . واللفظان (علق) و (قلع) متضادان مبنى ومعنى .

(١) لسان العرب ، مادتا : (ع ل ق) و (ق ل ع) .

وجود الطبيعة أو الشيء يتمثل بقاءه ودوامه في بقاء (ع ل ق) التي تحتوي على ضدها في داخلها وهو (ق ل ع) . ولو نظرت إلى (ق ل ع) لوجدتها مستقلة بذاتها وكأنها تمثل المادة الظاهرة المشاهدة ، ولو نظرت لوجدتها في الوقت نفسه تحتوي على شيء آخر من وراء مادتها الظاهرة وهو لفظ (ع ل ق) . ولكنك حين تنظر إلى (ق ل ع) وحدها لا ترى (ع ل ق) ، فإذا جعلت (ق ل ع) الصورة الظاهرة فـ (ع ل ق) في داخلها هي ضدها المقابل تبين لك قول الفارابي :

« كل مادة فإن من شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدها » . و (ق ل ع) صورة لـ (ع ل ق) مؤلفة من القاف واللام والعين ، ولها في داخلها ضدها وهي (ع ل ق) المؤلفة من العين واللام والقاف . ولفظ (علق) له حق بصورته المؤلفة من حروفه أن يبقى على الوجود الذي هو له ؛ كما أن لفظ (قلع) له حق أيضاً بصورته المؤلفة من حروفه أن يبقى على الوجود الذي هو له . فـ (ع ل ق) لها حق الوجود والبقاء . و (ق ل ع) لها حق الوجود والبقاء . وكل من (علق) و (قلع) لهما وجودان ، وجود خاص بهما ، ووجود مضاد في الوقت نفسه . فـ (قلع) تحوي مقلوبها (علق) ، و (ع ل ق) تحوي مقلوبها (ق ل ع) . وكل منهما له وجوده الخاص ووجوده المضاد في وقت واحد . والوجود بينهما بالتعاقب ، أي بالتناوب ، فالذي تقلعه تعلقه بالزرع ، والذي تعلقه بالزرع تقلعه ، والحياة في تعاقب وتناوب مستمر بين علق وقلع ، ما إن ينتهي (العلق) حتى يعقبه (القلع) وهكذا دواليك .. وليس وجود أحدهما بأولى من وجود الآخر .. ولا بقاء العلق أولى من بقاء القلع ، وللقلع قسم من الوجود كما للعلق ، وحروفهما حروف مشتركة بين ضدين ، ولا بقاء للتضاد إلا بهذه الحروف الثلاثة التي تشكل مادة وجود كل من (ع ل ق) و (ق ل ع) ، وليس هذه الحروف لـ (ق ل ع) بأكثر مما هي لـ (ع ل ق) ، فهي مقسومة بينهما بالعدل ، وحين تلفظ بـ (ع ل ق) تزول (ق ل ع) والعكس بالعكس . والتلفظ بهما على التساوب ، فحين تزرع يجيء دور (ع ل ق) ، وحين تجني يجيء دور (ق ل ع) ، وكأن لكل واحد منهما حقاً على الآخر ، فإذا انتهى من دوره جاء ضده ، وإذا انتهيت من التلفظ بـ (ع ل ق) تكون حتماً قد ابتدأت بـ (ق ل ع) التي جاء دورها لأن آخر علق وأول قلع وهو القاف مشترك بينهما ، ونهاية الأولى هي بداية الثانية .

وعند (ع ل ق) شيء ما لـ (ق ل ع) هو القاف الذي هو آخر علق وأول قلع ، وهذا معنى قول الفارابي :

« فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين وهذه المادة هي هذه الحروف الواحدة في كل منها ، وكان قوام كل واحد من الضدين بها ، ولم تكن المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر ، ولم يمكن أن تجعل لكليهما في وقت واحد لزم ضرورة أن تعطي تلك المادة أحياناً هذا الضد ، وأحياناً ذلك الضد ، ويعاقب بينهما فيصير كل واحد منهما كأن له حقاً عند الآخر ، ويكون عنده شيء ما لغيره ، وعند غيره شيء هوله ، فعند كل واحد منهما حق ما ، ينبغي أن يصير إلى كل واحد من كل واحد » . لقد أصبح هذا الكلام بالمثال واضحاً كل الوضوح ، ولولا المثال لكان لغزاً من الألغاز لا سبيل لفهمه . وقد اتضح قوله إن مادة الضدين واحدة مشتركة بينهما فحروف (ع ل ق) هي حروف (ق ل ع) ، وهذه الحروف قوام كل من اللفظين ، فلا يقومان إلا بها ، وليس أحدهما في هذه الحروف بأولى من الآخر ، وحين نلفظ أحدهما يغيب ضده فيه ، والتعاقب بينهما بالتناوب علق فقلع .. وقلع فعلق . وحق القلع عند العلق واضح ، إذ لولا أحدهما لما كان الآخر وكلاهما يعطي ويأخذ . والعدل في (ع ل ق) أنه يوجد مادة (ق ل ع) ، وكيفية الإيجاد واضحة : فإنك حين تنطق بـ (ق ل ع) تكون قد نظقت في الوقت نفسه بـ (ع ل ق) والعكس بالعكس ، وكل منهما يوجد الآخر . والشيء لا يمكن أن يبقى واحداً بالعدد فسوف يتعدد ويكثر ولكن يبقى النوع واحداً . فهو واحد بنوعه . وقد لخص الفارابي في هذه السطور سير الجدل في تعاقبه بشكل يدل على أنه نفذ بفكره الثاقب إلى حركة الوجود فخلص طبيعة المادة الجدلية في كلمات ، ورّد الوجود إلى الواحد ، ولولا المثال الذي قدمه لنا هذا الحرف العربي لبقى هذا النص مغلقاً شأن الكثير من النصوص أمثاله .

الباب الرابع

الحرية والضرورة

الحرية والضرورة في جدلية الحرف

لفظ (ح ر) ضده لفظ (رح) وستجد في هذا الكتاب مقارنة بينهما في فقرة خاصة بهما
ويكفي الآن أن نستعرض ما يلي^(١) :

الحر : ضد البرد . الحرور : حر الشمس ، وقيل : الحرور استيقاد الحر ولفحه ،
ويكون بالنهار والليل . والحرور : النار . وحرّ : اشتد حره . وحررت حرة وحرارة ، قال
ابن سيده : أراه إنما يعني الحرّ لا الحرية ، وقال الكسائي : حررت تحر من الحرية لا غير . قال
ابن الأعرابي : حرّ يحتر حراراً إذا عتق ، وحرّ يحتر حرية : من حرية الأصل . وحرّ : إذا
عطش . وحر النهار : إذا سخن . وامرأة حريرة : حزينة . وهو من حرية قومه : أي من
خالصهم . والحرّة ، والحرّ : الطين الطيب . وحرّ الرمل ، وحرّ الدار : وسطها وخيرها .
وطين حر : لا رمل فيه . وبانت فلانة بليلة حرة : إذا لم تفتض ليلة زفافها ، فإذا افتضا
فهي بليلة شيباء .

وسحابة حرة : كثيرة المطر . وحر البقل والفاكهة والطين : جيدها . وأحرار البقول :
ما أكل غير مطبوخ ، وقيل : هو ما خشن منها . وحرّ الوجه : ما أقبل عليك منه . وقيل :
حرّ الوجه الخد . والحرّة : الوجنة . والحرّان : السوادان من أعلى أذني الفرس ، كأنه نسبها إلى
الحرية وكرم الأصل . والحرّة : البرة الصغيرة . وحرّ الأرض : سواها . وتحرير الكتابة :
إقامة حروفها ، وإصلاح السقط . والحرّة : الظلمة الكثيرة . والحرّة : العذاب الموجه .
والحريرة : طعام ، ومن حديث عمر رضي الله عنه : ذرّي وأنا أحرّ لك . والحرّة : أرض
ذات حجارة سوداء نخرة . واستحر الشيء : اشتد . وفي حديث علي رضي الله عنه أنه قال

(١) لسان العرب ، مادة (حرر) .

لفاطمة : لو أتيت النبي ﷺ فسألته خادماً يقيك حرّاً أنت فيه من العمل ؛ يعني التعب والمشقة من خدمة البيت لأن الحرارة مقرونة بها ، كما أن البرد مقرون بالراحة والسكون .

ونستعرض من (رح) التي هي ضد (حر) ما يلي ^(١) :

عيش رحراح : واسع . والرحح : انبساط الحافر في رقة . والأرج : الحافر العريض ، والمصرور : المتقبض ؛ وكلاهما عيب . وبغير أرج : لاصق الخف بالأرض . والرحح : الجفان الواسعة . وطست رحراح : منبسط . ررح الرجل : إذا لم يبالغ قعر ما يريد . وفي حديث صفة الجنة ومحبوحتها : ررحا نية ، أي وسطها فياح واسع ، والألف والنون زيدتا للمبالغة . قدح رحراح : قريب القعر مع سعة فيه . وترححت الفرس : إذا فحجت قوائمها لتبول . وحافر أرج : منفتح في اتساع . والرحح ، والرحة : الحية إذا انطوت .

ومن مقارنة لفظ (جر) بضده (رح) يتبين أن (حر) يتجه إلى التخلص والتميز بالتحديد والتخليص من الشوائب ، في صورة الطين الحر والعبد الحر ، والخد الحر بوضوحه ، والكتابة المحررة التي تميزت بوضوحها وتحديداتها .. كما يتجه الرحح إلى الاتساع والامتداد في صورة الحافر العريض المنبسط ، والجفنة الواسعة . وكان التحرر تخلص من شيء ، وكان الرحح امتداداً إلى جهة ، وبين التخلص من شيء والامتداد إليه تناقض توضحه (من) التي تشير إلى الابتعاد عن الشيء و (إلى) التي تشير إلى الامتداد نحوه .. وكان الضرورة تتجلى في الطبيعة كلها ، وكان الحرية تبرز في التميز منها ، وكلما تحرر الشيء ، أي انفصل وتميز من غيره ضاق من جهة ، واتسع من جهة أخرى ، فهو ضيق بالانفصال والتميز ، واتسع بها ، لأنه كلما انفصل وتميز انطلق وامتد ، وهذا مما تتميز به الحرية . وفي المادة ترى أنه كلما تميزت أجزاؤها وانفصلت وتحرر كل جزء من الآخر كلما انطلقت وامتدت ، إلى أن تتحرر الجزئيات من داخل الذرة فإذا هي منطلقة من قيودها . وانعتاق الجزئيات وانطلاقها من المادة آت من تميزها وتحررها . وتميز شيء من شيء أول خطوات التحرر فيهما ، فالحرية تبدأ بانفصال شيء عن شيء ، والرحح الذي هو ضدها تمامي شيء نحو شيء كتادي قوائم الفرس عند البول . وكلما كان الانفصال والتميز شديداً كلما أعقبه رحح واتساع لا حدود له ، وكان الرحح من الضرورة ، وكان التميز من التحرر ، وكلما تخلص الشيء من الشيء وانفصل عنه كلما امتد وترحح ،

(١) لسان العرب ، مادة (رح) .

فالانفصال والتميز أساس الاتصال والامتداد والانتشار ، والحرارة مادة بدأت في التميز والانفصال ثم انطلقت منتشرة ممتدة .. فالانفصال أولاً ثم الانتشار .. وفي نظر هيجل^(١) « تتجلى الحرية بالقدرة التي تميز بها الذات على الانفصال عن كل شيء ، ولكن من حيث هي ضرورة تحقق الانتقال نحو الآخر » . فهي تميز أولاً ثم تمتد ثانياً كالجزيئات تحررت ثم انطلقت ، ورأي هيجل يجري وما تنزع إليه حركة الجدل في هذا الحرف . ولهذا كان الأصل في الحرية هو (الحد) المميز الذي يفصل شيئاً عن آخر . ولئن كانوا (هم الجحيم) عند بعض الوجوديين من وجه ، ف (هم النعيم) من وجه آخر ، حين تتحرر متميزين بذواتنا من إيهام الرّبح .. ومنطق الحرف يقول :

إن الفرد كلما (ترحح) متوسعاً في رغباته لا يقف عند حد : كلما ضاقت حريته ، فإذا فعل كل شيء ، لم يعد شيئاً مذكوراً . وإذا تحرر فصار على مثال الذرة المتحررة غداً وكأنه كل شيء .. لا يقف أمامه حاجز ولا ترده حدود .. وهناك صورتان متاثلتان : صورة المترحح الذي لا حدود له ، وصورة المتحرر الذي لا حدود له . والصورتان متشابهتان لأنها تجاوزتا ، فأخر درجات التحرر كأول درجات الترحح .. لأن الجزء يبدأ في الانطلاق حين يتحرر من كل قيد وبعد ذلك يترحح ، وعلماء الذرة يتحدثون اليوم عن حركات الترحح في ساح وباح هذه الجزيئات وكأنها حركات لا قيود لها لما هي عليه من التحرر ، ولعلها بدأت تترحح لتعود إلى القيد من جديد وقد أفلتت من عقابها .. وليس هذا من باب تحميل اللغة ما لا تتحمل فمن يرى أن قوانين الوجود في المادة تبدو وكأنها تحميل للمادة ما لا تحتل ، يعتبر أن المادة هي التي أقامت بعقلها الوعي هذه القوانين ، وينسى أو يتناسى تلك الصيغة الجدلية التي تخطط للمادة وللوجود هذا الثوب الذي قد لانكون رأينا منه إلا بعض الخيوط .. ولو قسم لنا أن نرى وجودنا ينهض من التراب في مسيرته الجدلية ، وأن ألفاظنا تنتقل إلينا من أصوات الطبيعة في جمادها ونباتها وحيوانها لما كان عجبنا من لغتنا بأكبر من عجبنا من وجودنا . إن بين حركة الوجود في المادة ، وحركة الصوت في اللفظ صلة ورحماً ، وكلا الحركتين تفسر الأخرى ، وسؤال إحداها عن أختها ليس من باب تحميل الشيء ما لا يحتمل .. بل هو الدخول إلى البيوت من أبوابها . ومسألة الحرية تقوم أول ما تقوم على حركة أولية تنفصل عن أخرى لتمييز .. هذا مبدأ الحرية في أبسط صورته .. كما أن مبدأ الرّبح في أبسط صورته لا يزيد عن رد

(١) هيجل لعبد الفتاح الديدي ، ص ٧٥

الفعل على حركة التحرر ليترشح ويمتد . إنَّ الفعل وردَّ الفعل يقومان في (حرّ) الذي معناه انفصل وتميز من (رجّ) الذي يعني الامتداد والتوسع . وإذا كان الأصل في الحرية القيد ، فعنى ذلك أن الجدلية هي القيد . ووعينا سبيلنا إلى الحرية ، وعلى قدر وعينا لها نكون أحراراً . والحرية على هذا تخلص من قيد للدخول في قيد آخر .

والحرارة والتحرر ثمرة لتحرر جزئيات المادة المفضي إلى سرعة الحركة فيها . والقوم حين قرنوا الحر بالحركة في لفظ (حرر) بضده السكون والترشح في لفظ (رجح) أخذوا ذلك من صلتهم بالوجود من حولهم ، وكأن المتحرر كان في ضيق فتحرر منه ، وكأن المترشح هو المنبسط الذي أخذ منه فتراخى متادياً .

خطت الحرية أول خطواتها والقيد في يديها ، إنها ولدت في القيد ؛ ولدت في صيغة الجدل ، وتميزت من الإيهام والعماء الموجود في الرّجح ، حين انفصلت عنه ، ووضعت بينها وبينه الحدود ، وأقامت الحواجز ، فلم تنطلق حيث شاءت ولا كيف يمت إلا في إطار حدودها التي أقامتها وحررتها لتظهر بها وكأنها دخلت في الاستعباد من جديد . وخطوات الحرية الأولى صعبة وقاسية لأنها أشق وأشدّ عناء من أواخر عهد العبودية ، وكأن لسان حالها يقول : « ومن يخطب الحسنة لم يغل المهر » . فقد خرجت من سعة العبودية إلى ضيق التحرر . والحرية والرحح وجهان في حركة جدلية واحدة ؛ أحدهما وهو الرحح يمثل المكان بامتداده ، والآخر وهو الحرية يمثل الزمان في تقلصه ، وكأن المكان بظهوره مدفوع بحركة الزمان القائم فيه ، وكأن الزمان مدفوع بحركة المكان المستقر في ضميره . وتوضيح ذلك أن (رج) حرفان راء وحاء ، وعكسها (حر) هما الراء والحاء نفسهما ، وموجودان في قلب (رج) ولكن بصورة معكوسة ، فأنت تقرأ اللفظ من اليمين إلى اليسار (رج) ومن اليسار إلى اليمين (حر) ، واليمين موجود في اليسار ، واليسار موجود في اليمين ، وحين تقرأ (رج) تظهر (حر) في ثوب العدم ، وحين تقرأ (حر) تظهر (رج) في ثوب العدم كذلك ، وكل من اللفظين موجود ومعدوم بآن واحد ، فهو موجود لأنه ظاهر ، وهو معدوم لأنه لا وجود له .. ولفظ (رج) بامتداده يمثل المكان ، و (حر) بانكماشه يمثل الزمان ، والواقع أنها بتعبير القدماء (من واد واحد) أو بتعبير اليوم : « الطينة من الطينة ، والعجينة من العجينة » ، والفرق في الاتجاه ، فالزمان يسير إلى الداخل ، والمكان يمتد في الخارج ، وإذا زال الاتجاه صار الزمان مكاناً ، والمكان زماناً ، وزال وجودها المتميز ، وحين يزول التميز يتحول الوجود الجدلي إلى صيغة أخرى لا يعلم أحد عنها شيئاً .

وتعقيل الجدل بإقامة (جدل الجدل) أوديالكتيك الديالكتيك تنسيق بين حركة الفكر والمادة ، ذلك التنسيق الذي نجده في المثال التالي :

يحتوي لفظ (ن هـ م) على ضده القائم فيه وهو لفظ (م هـ ن) ، وقد جاء في لسان العرب من معاني اللفظين ما يلي :

المهنة : الحذق بالخدمة والعمل ونحوه . ومهن : عمل في صنعة . والمهنة : العبد . ومهنتهم : خدمتهم . قال الأصمعي : المهنة بفتح الميم الخدمة ، ولا يقال مهنة بكسر الميم . وأمهنته : أضعفته . ومهن الإبل : حلبها عند الصدر . وامتهن الشيء : ابتذله . وأرسل الفرس فامتهن : أخرج ما عنده من العدد . وفي حديث سلمان : أكره أن أجمع على ماهني مهنتين ؛ أي أجمع على خادمي عمليين في وقت واحد ، كالخبز والطحن . وفي حديث عائشة : كان الناس مهّان أنفسهم . وفي حديث ابن المسيب : السهل يوطأ ويمتهن ؛ أي يداس ويبتذل . إذا عجز الرجل قلنا : يطلع المهنة ، قال : والطلغان أن يعيا الرجل ثم يعمل على الإعياء . وقامت المرأة بمهنة بيتها : أي بإصلاحه . والمهين من الرجال : الضعيف . والمهين : الفاجر . والمهانة : القلة في الرأي ، وعدم التمييز . وماء مهين : أي ضعيف وقليل . وفحل مهين : أي لا يلحق من مائه . وفلان في مهنة أهله ؛ من سقي ورعي ، وغير ذلك . ومهن : حفر .

ومن معاني (ن هـ م) :

النهم والنهامة : إفراط الشهوة في الطعام . وقد نهم : إذا كان لا يشبع . وقيل : النهم يمتلئ بطنه ، ولا تنتهي نفسه . وقد نهم بكذا فهو منهوم به : أي مولع به . والنهمة : الحاجة ، وقيل : بلوغ الهمة والشهوة في الشيء . وفي الحديث : إذا قضى أحدكم نهمته من سفره فليعجل إلى أهله . ورجل منهوم بكذا : مولع به . الأزهري : النهم : شبه الأنين ، والنجم أشد منه ؛ وأنشد :

مالك لا تنهم يا فلاح إن النهم للسقاة راح

ونهمي فلان : أي زجرني . وقد نهم ينهم : وهو صوت كأنه زحير ، وهو صوت فوق الزئير . والنام : الصارخ . ونهّمت الإبل : زجرتها لتجد في سيرها . والمنهام من الإبل : التي تطيع على النهم وهو الزجر . وإبل مناهيم : تطيع على النهم ، أي الزجر . والنهامي : الحداد ، وقيل النجار . النضر : النهامي : الطريق المهيّج الجدد ، وهو النهام أيضاً . والمنهمة : موضع النجر . والنهم : الخذف بالخصي .

جدلية الحرف (١٨)

وإذا نظرت إلى المهنة في أبسط صورها وجدتها (حركة عناء) ، ووجدت النهم (حركة من يريد الاستراحة) . وكل ماورد من معاني المهنة يدل على بذل الجهد باستمرار ، في صورة عمل الخادم وغيره . وما لحق المهنة من احتقار فشيء طرأ عليها وليس من لوازم معناها الذي يصلح للاحترام والازدراء ، على حسب موقع المهنة في الزمان والمكان . تهون في زمان ومكان وتعز في زمان ومكان .. وتنتظم معانيها السالفة الذكر تحت معنى واحد ، يستوعب كل صورها ويستوفيها ، يتلخص في أنها (حركة عناء) .

ومن الرجوع إلى صور تلك الحركة العانية نراها أول ما نراها في (السقي) فالقوم في جزيرتهم عانوا ما عانوا في سبيل الماء والمرعى وكانوا في معاناتهم وهم (يستقون) بنزع الماء من الآبار (ينهمون) أو (ينحمون) فيرسلون صوتاً كالشهد والأنين ليرتاحوا ، ويقول شاعرهم :

مالك لا تنهم يا فلاح إن النهم للسقا راح
وقد روي هذا البيت^(١) :

مالك لا تنحم يا راحة إن النحم للسقا راحة
والسقي من مهنهم كما مر آنفاً ، فهم في مهنة أهلهم : من سقي ورعي وغير ذلك^(٢) ينهمون ، والنهم راحة . فهناك فعل (الماهن) الذي يقابله رد الفعل وهو (النهم) .

والمهنة : تعب ، والنهم : راحة . والمرحلتان متعاقبتان (يهن) المستقي ثم (ينهم) ، « إن النهم للسقا راح » . والذي جلى هذه الصورة وأوضح معالمها : الرجوع فيها إلى بدايتها في الفعل ورد الفعل في المهنة وما يتلوها ، وكل ما جاء من معاني اللفظين جاء على سبيل المجاز في صورته التي لا تنتهى وبهذه الطريقة - طريقة الرجوع إلى أبسط الصور - في الفعل ورد الفعل يتجلى التناقض واضحاً لا لبس فيه ، ولولا الرجوع إلى الصورة الأصل لما أمكن إرجاع المهن إلى العناء ، والنهم إلى الراحة ، ومقابلة الضد بضده من جدلية هذا اللفظ . ونكرر ماورد تحت عنوان (المعنى الأصل) من هذا الكتاب : إن المعنى الأصل شيء قائم في حسّ القوم أكثر منه لفظاً تفرعت منه كل المعاني المتقدمة ، وقد قال الأول :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

(١) أساس البلاغة ، مادة (نحم) .

(٢) المرجع السابق .

وقد كانت هذه الألفاظ حساً على حال ما هي عليه في الحيوان ، وبالإعراب عن هذا الحس في لفظ بين صرنا (عربا) . ونعود إلى معقولية (الجدل) أودياكتيك الديالكتيك لنرى أنه معقول ولا يحتاج إلى تعقيل جديد ..

إن حروف (م هـ ن) تمثل في مجيء الميم أولاً فالهاء فالنون ؛ طريق الذهاب أو التوجه إلى غاية ، كما تمثل الحروف في (ن هـ م) طريق العودة التي تبدأ بحكم الضرورة من النون فالهاء فالميم ، ولو كانت هذه الحروف على محيط دائرة لكانت نهاية (م هـ ن) بداية (ن هـ م) .. ونظراً لأنها صورة عن الواقع الحي فحركاتها كحركاته ، وهي حركة تكرار في صيغتها الجدلية ، وتطور في محتواها الواقعي .. فهي تكرار من جهة ، وتطور من جهة أخرى - كالزمان والمكان يتكرران ويتطور ما فيها ، وقد سماها العرب المجديدين ، والمجدد ما فيها وليس هما ، والخنساء تعني ذلك في قولها :

إن الجديدين في طول اختلافهما لا يفسدان ، ولكن يفسد الناس فهي تشير إلى ثبات الصيغة ، وتغير المحتوى ، ولكن إلى تراجع على غير ما تقتضيه طبيعة الجدل لأن الناس لم يكونوا صالحين ليفسدوا ولا فاسدين ليصلحوا ، وإنما كانوا بين نجدي الخير والشر وعلى هذا إلى يوم الناس هذا .

« يسلم المنطق الديالكتيكي على الأقل بوجود حقيقة ثابتة هي الحركة الديالكتيكية ، وبشكل خاص فإنه يسلم بمبدأ التناقض أو النفي الذي هو محور المنطق الديالكتيكي . ولهذا نرى بعض الماركسيين اليوم يسعون لإنشاء ما يسمونه دياكتيك الديالكتيك ، أي أنهم يسعون لإيجاد ما يبرر الديالكتيك ذاته عقلياً »^(١) . وقد رأيت أن المعقول هو ثبات الصيغة وتغير المحتوى . وأما استمرار الماضي في الحاضر الذي يسلم به الديالكتيك مما يفقده قيمته العلمية ، فالواقع أن الماضي يدخل الحاضر ليتغير ويتبدل ويتحول وهذا هو المعقول ، فحروف (م هـ ن) والمتضمنة لضدها (ن هـ م) ثوابت ، وهي في الماضي كما هي في الحاضر وفي المستقبل ، أما دلالتها فتحولة متبدلة ، وقد رأيت ذلك فيما سبق إيراده في معانيها ، وهو جزء من دلالات تتسع وتتسع ولا نهاية لاتساعها ، وفي كل مرة تأتي بجديد ، وستظل (ن هـ م) بحروفها الثابتة ومعناها الأصل تأتي كل يوم بجديد ، فالحروف ثابتة ثبات الزمان

(١) الماركسية عرض وتحليل سليمان الحش وأنطون مقدسي ، ص ٦٢

والمكان^(١) ، ومتغيرة تغير المحتوى الذي يقع فيها ، وستظل (ن هـ م) وضدها الكامن فيها (م هـ ن) في ثباتها وتحدد معانيها ككل الألفاظ العربية أمثلة حية للجدل الثابت في صيغته ، والمتحول في محتواه .. فهل المعقول أن تتحول حروف (ن هـ م) إلى حروف أخرى ، أم المعقول أن يتحول المعنى عن طريق المجاز الذي لاحد له .. إن الأبجديات ثابتة ، وصيغها القائمة على حروفها كل يوم في شأن . وهل ثبات هذه الحروف في شعر المتنبي والرصافي ينتقص من قيمتها العلمية لأنها ثابتة .. وهل ثبات العناصر في جدول مندليف يؤثر في قيمة المركبات القائمة عليها أو يحد من عددها . إن ثبات الصيغة ، أو قل ثبات طبيعة التغير ، وتطوره بمقتضاها ، جوهر الناحية العلمية فيها . وهل فكر أحد في تغيير الأبجديات ، وهي أصوات تتبدل ألحانها ولا تتبدل ذواتها ، وإذا استغنى الإنسان عن الإعراب اللفظي ، وفهم الإنسان (بالجو) الذي يصفه لنا ابن سينا :

ولقد تشكروا أفهمها ولقد أشكروا تفهمني
غير أني بالجو أعرفها وهي أيضاً بالجو تعرفني

فالجو حنين تبدأ به الصيغة عملها من جديد وبالحروف ذاتها . ولكنها لا تتغير ، بل لعلها تكون واحدة لكل الإنسانية ، وإذا كان الأمر كذلك فإن الوجود هو متغير الثابت أو ثابت المتغير . تلك هي طبيعة الجدل التي تجمع بين النقيضين دائماً . ولو أرادت الإنسانية أن تجمع على رموز واحدة في كلامها ولم تسلك في اختيار هذه الرموز ما سلكته الفطرة في هذا السبيل ، لما جاءت برموز يشابه بنيانها بنيان المادة في الوجود من جهة ، وبنيان الفكر من جهة أخرى .

إن الحروف قد تتبدل في الألفاظ الأصول من لغة أصيلة إلى أخرى أصيلة ، أما الثابت في كل الحروف الأصيلة فهو نظام الحروف داخل اللفظ ومناسبة المعنى للمبنى .

و (الامتهان) يقابله (النهيم) فعل في مقابل رد الفعل ، فهو كالخزن يقابله البكاء ،

(١) المقصود بثبات الزمان والمكان في صيغة بعينها ، وليس في جميع الصيغ والأحوال .. وهو ثبات يذكر لجرد الإيضاح ، فالليل يحو النهار والنهار يحو الليل في تعاقب لا يتوقف ، وغياب كل منها آية على ظهور الآخر . قال المهلهل :

ولست بخالس رعي وسيفي إلى أن يخلع الليل النهار

والمرض يتخلله الأنين ، والمصاب يتلوه التنهد والتفجع ، وهي فترات راحة يرد بها الكائن الحي على ما ألم به ، والصمة القشيري يشير إلى فترة الراحة هذه المتمثلة بالدموع إثر الجزع على فراق الوطن فيقول^(١) :

وليست عشيات الحمى برواجع عليك ولكن خل عينيك تدمعا
أي إن أفرطت في الجزع فإن أوقات المواصل بالحمى مع أحبابك لا تعود ، ولكن أدم البكاء لها
مع التوجع في أثرها تجد فيه راحة . والمتنبئ حين قال :

فإن دموع العين غدت برها إذا كن إثر الغادرين جواريا
قرن وفاء الدموع لرها ؛ بغدرها به إذا بكت في إثر الغادرين كما قرن الصمة القشيري إدبار
عشيات الحمى إلى غير رجعة ؛ بإقبال الدموع ، أي قرن الإدبار بالإقبال .

ولو أنك مضيت وراء شعر القوم ، لما وجدت بيتاً لا يقوم على قرن الضد بضده . وإن
كان كشف بعض هذه الأزواج الأضداد ، يحتاج إلى شيء من إمعان النظر .

ولو قرأت ترجمة رباعيات الخيام لرامي مثلاً ؛ لوجدت قرن الضد بضده فيها لا يحتاج
إلى إعمال النظر ، ولهذا لم يجد أصحاب اللغات ، الذين ترجمت إلى لغاتهم هذه الرباعيات عناءً
في فهمها . وانظر إلى مثل قوله فيها :

عاشر من الناس كبار العقول وجانب الجهال أهل الفضول
واشرب تقيع السم من عاقل واسكب على الأرض دواء الجهول
كيف قرن عاشر بجانب ، وكبار العقول بالجهال ، والسم بالدواء . واشرب باسكب . والعاقل
بالجهول . ومثل ذلك قوله :

عاشر كأهلك الغريب الوفي وأقطع من الأهل الذي لا يفي
وعف زلاً ليس فيه الشفا واشرب زعاف السم لو تشفي
فقد قرن عاشر باقطع . وأهلك بالغريب . والوفي بالذي لا يفي . هذا وإن مكان مثل هذه
المقارنة هو الجزء الثاني من هذا الكتاب .

والخلاصة أن معقولة الجدل تتجلى في هذا المثال من اقتران الراحة بالتعب والتعب

(١) حملة أبي تمام ١٠/١

بالراحة في صورة الماهن يتعب فينهم ليستريح فقط يقول شوقي : « أعدت الراحة الكبرى لمن تعباً .. ولكن ماهننا راحته بالنهم والتنهد .. ويشير سير الجدل في هذا الحرف إلى أن كل شيء ضرورة ، فقد فتح الإنسان عينيه فوجد نفسه يتكلم لغة لم يخترها وإن كانت توافق فطرته وسليقته وطبعه ولم يخترها الناس من حوله ، وهي في حد ذاتها ذات صيغ محددة ، وقوالب مرسومة ، ومسالك موجهة ، لا يملك حيالها إلا أن يقبلها على ما هي عليه . وهذه اللغة ذاتها ظلال للوجود من حولها ، ارتسمت في خيال الإنسان ، فهي صورة للوجود ونسخة عنه ، ألقت بنفسها بياناً في اللسان ، تعلن فيه كلمتها فيما ترى وتسمع وتذوق وتشم وتحس وتعي ، وكأنها في بيانها تقلت الوجود إلى شيء مزيج من حواسها ووعاها ، وليس لها منه إلا هذا المزيج .. ولها الحق أن تعلن أن هذا الوجود هو هذا المزيج لأنها تجود بما تجدد ، « ولا تجود يد إلا بما تجدد » . وليس لها حق في أن تعلن أن عطاءها هذا هو العطاء كله ، فالعطاء كله هو عطاء كل الناس في كل العصور . ويظل هذا العطاء بالنسبة لهم مزيجهم الخاص بهم ، ولهم الحق كل الحق أن يعلنوا أن الوجود هو هذا المزيج ؛ لهم الحق أن يعلنوا ذلك كله ، وليس لبعضهم أن يتفرد بالإعلان ، وإذا تفرد بإعلانه على قدره . وليس لهم الحق أن يعلنوا ذلك باسم الكائنات الأخرى بل باسمهم وحدهم . كل شيء في الوجود ضرورة ، والمزيج هو هذه الضرورة ذاتها . وهذا الوجود الضرورة يجد حريته في الإنسان وحده دون سائر الموجودات .. والحرية التي اثبتن عليها من دون الوجود كله لا وجود لها في هذا الوجود ، وليس لها وجود إلا فيه وحده ، ووجودها فيه على قدر وعيه لحركة الجدل في كل شيء ، وكل شيء لا يعيه فهو ضرورة ، فإذا وعاه فقد حرره ، أي حرر جزءاً من ذاته متناسباً في القدر والقيمة مع الجزء الذي حرره من الوجود حوله . فما أكبر الوجود ، وما أصغر الجزء الذي يحرره منه .. ولو حرر الناس الوجود كله بوقوفهم على سير حركة الجدل فيه ونالوا من الحرية بقدر ما حرروا ، فلن يناله مما حرروه شيء إلا إذا حرره هو ثنائية وعى حركة الجدل فيه . ولذا فالحرية فردية وداخلية ، تنتزع انتزاعاً ، ولا تعطى عطاء ، ولا يهديها والد إلى ولد ، ولا يرثها خالف عن سالف ، إنها كالمعرفة ذاتها لا تورث .. وهذه اللغة التي في لساننا ضرورة مادنا لانعي حركة الجدل فيها ، ونحرر منها بقدر مانعي . ولو قسم لفرد أن يحفظ كل النصوص ، ولم يع حركة الجدل فيها سليقة ولحناً كما كان القوم من قبل ، وفهماً كما هو واجب القوم اليوم ؛ فإدراكه لحركة الجدل فيها على قدر استخدامه لها في صيغ جديدة ، ولغة الفرد ليست قطعة من ثوب لغته ، بل صوفاً يغزله وينسجه على هواه ، ثم يخيط منه ثوباً على قده . هذا هو

حظه من لغته .. أما ما هو منسوج فهو مفروض عليه ، وهو ضرورة لا حرية فيه إلا بقدر
تصنيعه له من جديد .

ما أكثر الأثواب المستعارة في اللغة من نظم ونثر وما بينها .. والتي نسحب الذيل بها
خيلاء وكبراً وليس لنا منها شيء إلا ما صنعناه على هوانا من جديد ..

إن الضرورة كالسوق المملأ بكل الخيرات ، وحررتك في هذه السوق الضرورة على قدر
ما في يدك من مال . وخيرات السوق كل ما في الوجود ، والمال الذي في يدك مقدار ماتعيه
من هذا الوجود ، وتكشف سير الجدل فيه . ولا يظن ظان كما هو الحال في الواقع أن الكلام
مستقل عن العمل ، وأن وعي الجدل حركة في الدماغ منفصلة عن الفعل . إن الحيوان الذي لم
يؤمن على الحرية كفي شر الفصل بين القول والفعل ، فقوله - إن صح التعبير - فعله ، وفعله
قوله .. وحين تقول (وفعله قوله) نحذف الاشتراط الذي اشترطناه - إن صح التعبير - لأن
التعبير صحيح حين تقول وفعله قوله .. وبلاء الإنسان وخيره بأن واحد حين خرج من دائرة
القول والفعل إلى دائرة العمل . فالإنسان ليس صاحب قول وفعل بل هو صاحب عمل ،
ولكن العمل حين نضعه في معادلته الصحيحة نخرج منه خارج قوس (القول والفعل) ليكونا
في طرف ، وليكون العمل في طرف آخر ولتصبح المعادلة على الشكل التالي :

$$\text{القول} + \text{الفعل} = \text{العمل}$$

وقد عرضنا للفرق بين الفعل والعمل في موضع آخر من هذا الكتاب . وخلاصته أن
الفعل إما أن يكون مثلاً أعلى فهو فعل إلهي ، وإما أن يكون مثلاً أدنى فهو فعل الحيوان ،
أما ما يفعله الإنسان فهو العمل الذي لا يمكن أن يكون مثلاً أعلى ، إذ ليس في الوسع قراءة
آخر كلمة في صحيفة التطور ، ولذا فهو عمل سائر في طريق الكمال ، ولا يمكن أن يكون مثلاً
أدنى لأن في هذا إسقاطاً لصفة العمل عنه واقتصاراً على صفة الفعل ، وعندما يكون كذلك
فقد خرج من هويته الإنسانية . ولم تستعمل النصوص لفظ العمل لفعل الله أو لفعل الحيوان
لأنها يفعلان ولا يعملان ، فالله فعله كامل ، وغير الإنسان فعله كامل بالفريزة ، وبين كمال
المثل الأعلى ، وكال المثل الأدنى يقع عمل الإنسان . والله قوله وفعله واحد ، وغير الإنسان
قوله وفعله واحد ، والإنسان صاحب عمل مؤلف من قول وفعل . وإذا انفصل قول الإنسان
عن فعله فقد صفة العمل التي جعلته إنساناً وفقد الحرية ؛ لأن الحرية هي عمله في تحرير
نفسه وتحرير الوجود من حوله بوعيه لحركة الجدل . وانحط إلى مرتبة الفعل الأدنى ، مرتبة

الحيوان الأعجم . وحين خرج الإنسان من دائرة الفعل والقول إلى دائرة العمل ليحقق حريته بما يعمل ضل الطريق إلى حريته بسلوكه طريق الفعل وحده أو طريق القول وحده . انظر إلى ضياع الحرية الذي تجده في قوله تعالى :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ . كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف : ٢/٦١ - ٣] .

لقد ضاعت الحرية بضياع العمل ، وضاع العمل حين انفصل فيه القول عن الفعل . وهذه اللغة تريد من لفظ العمل (القول + الفعل) ، فالله لا يعمل وغير الإنسان لا يعمل ، والإنسان وحده هو العامل ، وأكبر تكريم للإنسان أنه ائتمن على الحرية حين أعطي صفة العمل ، ويمكن الآن أن نضع المعادلة التالية :

$$\text{القول} + \text{الفعل} = \text{العمل} = \text{الحرية}$$

على فرض أن كل طرف من أطراف هذه المعادلة قائم على وعي حركة الجدل . ولما كان الوجود كله مادة خاماً لا عمل فيها ، فهو ضرورة لا وجود فيه للحرية لأن هذا الوجود بلغ بحركته أقصى الحرية حين بلغ القيد . ونحرر منه على مقدار ما نقول ونفعل ، أي على مقدار مانعمل ، ونعمل على مقدار مانعي من حركة الجدل فيه .. وكل شيء لا تعمله أنت بيدك فهو ضرورة ، ولو نظرت إلى كل الموجودات المصنعة على أنها ضرورة ، وأن ما تحرره منها خالصاً لك يكون متناسباً مع مقدار عملك ووعيك لحركة الجدل ، فإن نظرتك هذه من صميم هويتك الإنسانية .

الحرية قيدها العمل ، والعمل قيده الحرية ، وليس لأحدهما وجود مستقل بذاته ، فهناك تحرر العامل ، وعمل المتحرر .. والأصل في قيد الحرية هذا أن الطبيعة ضرورة ، وكل ما فيها يجري على منهج . ولا سبيل لتسخيره لنا إلا بالعمل ، وحين تسخره نحرره وننحرر به معاً ، نحرره من ضرورته لنوجهه كيف نشاء ، وتوجيهه حسب مشيئتنا تحرير لنا كيلا يكون محتوماً علينا كما هو محتوم على الحيوان على تفاوت بين أفرادها ، وتحريرنا له إخراجه من حتميته إلى سلطاننا لتكون لنا ضرورة تتحرر ، وحرية تتقيد .. والجدل لا يفارقنا قيداً أثلة في أية لحظة ، فكل عمل صغير أو كبير تتنازعه الضرورة والحرية ، تكبر الضرورة والحتمية كلما كبر الجهل ، وتزداد الحرية كلما ازداد العلم ونما وعي الجدل ... والذين يريدون الحرية المطلقة يتنازلون عن هويتهم الإنسانية ليكونوا ملائكة أو حيوانات .. والذين يريدون

الحرية الإنسانية لا حرية الملائكة ولا حرية الحيوانات فالسبيل إليها في تحرر العامل وعمل المتحرر . ولذا كان العمل المتحرر ، وسيبقى ، وجه الإنسانية الكريم . والأحرار الذين لا يعملون ملائكة في عالم أعلى ، أو حيوانات في عالم أدنى ؛ أما عالمنا فللعمل المتحرر . والحرية ولدت وقيد العمل في يديها ، ولدت في حضنه ونمت وترعرعت في ظلاله . وحين تنظر إلى كل شيء فتراه ضرورة محتومة ، تعمل في سبيل تحريره ، والخطوة الأولى والأخيرة في هذه السبيل هي العمل .. إنك تعمل وكأن الوجود من حولك عدم تحييه بعملك و« من أحيأ ميتاً فهو له » .. إنك تخرجه من العدم بعملك ، فالوجود هو العمل ، والعمل هو الوجود . وحين يقف الإنسان أمام أي شيء في الوجود ، فعنى ذلك أن الحرية وقفت أمام الضرورة ، تحولها بتحريرها . فإن لم تحولها بالعمل انقلبت إلى ضرورة ، وأصبح الإنسان ذاته ضرورة - فالطفل في مدرسته يحول المجهول إلى معلوم ، أي يحول الضرورة إلى حرية . والعامل في معمله ، والفلاح في مزرعته ، يحولون الضرورة إلى حرية ، فإن لم يحولوا شيئاً أصبحوا هم أنفسهم ضرورة يحتاجون إلى من ينقلهم من الضرورة إلى الحرية .

نحن في كل خطوة نحول الضرورة إلى حرية ، فحين نغشي لنحول الطريق من ضرورة إلى حرية بالسير على أقدامنا ، ونحوه بضرورة أسرع إذا قطعناه بواسطة أسرع ، وكلما ازدادت السرعة ازدادت سرعة تحول الضرورة إلى حرية . وكلما كانت حركة العمل والتطور أسرع في مكان كان تحويل الضرورة فيه إلى حرية أسرع .. ولهذا كانت حرية الشعب المتطور متناسبة مع سرعته في التطور . ومن لم ينظر إلى الوجود على أنه ضرورة لم يع الوجود فحسب بل لم يع وجود ذاته ، لأنه موجود بقدر ما يحرر من ضرورات الوجود ..

إن الحرية أغلى ما في الوجود لأنها الوجود ذاته ، ففي كل خطوة نخطوها ندفع من مهر هذه الحبيبة الغالية ، وفي كل خطوة عمل ننقل جزءاً من الضرورة المحتومة إلى الحرية الطليقة .. وهذه الحبيبة الغالية سجين في كل جزء من أجزاء هذا الوجود ، صغراً وكبراً ، وتنادي كل أحبابها ليسعوا إلى فك القيود عنها بسواعدهم العاملة البانية ..

إن الحرية في الأرض الجرداء تنادي المزارع ليحررها من الضرورة القاسية التي تملكها . وهي في الماء الدافق يدعو من يحمره في إرواء الزرع وإدراار الضرع . إنها في العمل تأسى على سكونها وجودها في الآلة المتوقفة واليد الجاهلة غير الصانع .. وتتطلع إلى أن تتطلق من ضرورتها متحررة من سكونها وجودها . إنها تنادينا من سجنها الكبير الذي كبر وامتد حتى

استوعب الوجود كله لنحررها من وجود الضرورة إلى وجود حر طليق . إنها تشكو من جهل أحبائها أو تجاهلهم لها وهي ترسف في قيودها بين أيديهم وهم ينادونها ويطلبونها وكأنها بعيدة عنهم بعد المشارق عن المغارب .. يناديها العامل ويهتف باسمها يدعوها لتسرع إليه من أقصى الأرض ، وهي بين يديه في عمله الذي ارتد إلى ضرورة بعد أن أصبح عملاً مملاً يجري على وتيرة واحدة لا تجديد فيه ولا تطور ، والحرية بين يديه تناديه ؛ أن فك أغلال الضرورة الفاجعة ، وأطلق سراحى بالتطوير والتجديد مرادة : إنكم تعملون من كل أعمالكم البطيئة الوانية المتخلفة سجناً لي تدفعونني إليه دفعاً ، وأنتم تهتفون باسمي ، فأى شقاء هذا يا أحبائي !.

إن الضرورة داء عياء تتسلل من الطبيعة الفجة الغفل إلى معازل الحرية في المدارس والمزارع والمعامل وسائر المرافق ، فتدكها دكاً دكاً بقضائها على أسلوب العمل المتطور .

إن إنسانية الإنسان تتجلى في تحرير الطبيعة من قيود الضرورة ليستخرج من سجنها الكبير حريته ، فإذا انعكست الآلة ، وهاجمت الضرورة كل ما حرره الإنسان بجهدته لتعيده إلى سلطانها فإنها حين تفعل ذلك تجعل الإنسان نفسه ضرورة من الضرورات الموجودة في الطبيعة .. وتضيع إنسانيته بضياع حريته .

القضاء والقدر عند ابن عربي

إن القضاء والقدر يمثلان في سنة الوجود . والإرادة تتمثل في صورة الواقع القائم ، ومهمة الإنسان أن يتعرف مسالك هذه السنن ، ليخرجها من نطاق الضياع إلى نطاق التسخير ، وهي لا تسخر له تلقائياً إن لم يسخرها .. وابن عربي ببصره الشاقب قد وقف على هذه الصورة حين تحدث عن سر القدر بقوله^(١) :

« اعلم أن القضاء حكم الله تعالى في الأشياء ، وحكم الله تعالى في الأشياء على حد علمه بها ، وعلم الله في الأشياء على حد ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها . والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها الثابتة في علم الله تعالى من غير مزيد ولا نقصان . فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها ، وهذا هو عين سر القدر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » . وكلام ابن عربي لا يخرج على القول : إنك تستطيع أن تتعرف الوجود من حركة الوجود نفسها ، وهي حركة مسخرة ، وتسخيرها لا يبدل منها شيئاً ، ونحن حين ندع الماء يجري

(١) فصوص الحكم لابن عربي .

بقدره إلى غايته التي ينحدر إليها ، أو نرفعه بالضخ إلى الأعالي لا نبذل من طبيعته شيئاً .
ولكنه في غايته إلى القرارة لا يتسخر لنا كما نريد ، وفي إقامة السدود نسخره ونصرفه كيف نشاء .

إن تسخير الماء إخراج له من نطاق الضرورة إلى نطاق الحرية .. والجماد ينزع في حركته إلى التحرر ، والإنسان يمارسه فعلاً في تحركه .. وغاية الحركة الإنسانية إخراج الوجود بالتسخير من الضرورة إلى الحرية .. فإن لم تكن كذلك ارتد الإنسان إلى الضرورة القاهرة وفقد إنسانيته .

إن الحجر يتميز من جموده إذا صار تراباً ، والتراب يتكيف في النبات ، والنبات ينزع إلى التحرر في الحيوان الذي يتحرر في الإنسان أي يتقيد . وكأن هذه السلسلة من النزوع إلى التميز فالتكيف فالتحرر فالحرية ترسم للإنسان طريقة لتحرير الوجود من ضرورته .

ولو رجعنا إلى لفظ (الماهن) وهو العامل ، وإلى (النهم) وهو التمهّد الذي يصدره العامل ليرتاح ؛ لوجدنا الامتهان حركة عمل ، والنهم حركة راحة ، والحركة الثانية رد فعل للأخرى .. ولما كانت كل حركة تجد (كيفها) في ضدها ، فالعمل يجد (كيفه) في الراحة ، والراحة تجد كيفها في العمل . والعمل حين يستقل عن الراحة يصبح شيئاً لا معنى له ، والراحة حين تستقل عن العمل تصبح شيئاً لا معنى له كذلك . والراحة في حد ذاتها حركة ، ولكنها حركة كيف للعمل ، والذين يحسبون الراحة غاية في ذاتها يجردونها من معناها لأنهم يجردونها من كيفها .. والمرتاحون دائماً أناس فقدوا (الكيف) لأنهم فقدوا العمل ، والذين يعملون ولا يرتاحون لا يتذوقون معنى الحياة لأنهم فقدوا الكيف أيضاً . ولولا تعاقب الراحة والعمل لفقد الإنسان حريته ، فالحرية في الكيف ، وقد أصبح معدوماً .. وكل ضروب الملل وما يتخللها من ضروب التسلية دليل على فقدان التكيف عند من لا يعملون .

إن العمل والراحة من صفات الإنسان ، ولما كان العمل هو الذي يحول الضرورة إلى حرية كان كل مصنوع مستورد ضرورة لا حرية فيه . والبضائع المستوردة تحد من حرية مستورديها حين تفرقهم بالضرورة - مهما كانت متطورة - التي تزداد على حساب الحرية ، ولمعالجة هذه المشكلة تعتمد الشعوب إلى تبادل الضرورات ، أي البضائع المستوردة ، قادراً بقدر .

إن كل ضرورة مستوردة تلغي جزءاً من حرية المستورد على قدرها . وأشد الضرورات

المستوردة خطراً على الحريات الضرورات التي تكون أكثر إلغاء للعمل عند المستورد .. لأن العمل هو الحرية ، وكل ما يلغيه يلغي الحرية .. وحرية الفرد في المجتمع على قدر عمله ، فإذا أخذ من عمل الآخرين مما يعطيهم من عمله ، فقد من حريته بمقدار ما يزيد لهم عنده . وأكثر الأفراد حرية من يرون آثار عملهم فيما بين أيديهم من حاجات .. وأقصى ما يواجه الحر من عقبات أن يجد نفسه غريباً في عطاء الآخرين ، وليس له ما يعطيهم ، لشعوره بأن ذلك على حساب حريته ..

الحرية والضرورة بين لحظة وأخرى

حين نغمض عيننا عن الوجود ونفتحها عليه مرة أخرى يتحول من ضرورة إلى حرية بقدر ما نرى فيه من جديد وكأنه قد تغير من حال إلى حال ، ويبقى الوجود ضرورة إن لم نر فيه جديداً في كل لحظة .. وهذا أشق تكاليف الحرية وأصعبها ، وأحلاها وأعذبها في آن واحد ، فأنت في كل لحظة تنقل الوجود من الضرورة إلى الحرية تجده وتغير فيه وتبدل ، وتلك هي مهمة الإنسان في أخص صورها .. واللحظة التي لا تنقل فيها الوجود من الضرورة إلى الحرية لحظة لا وجود لك فيها ، لأن وجودك في اللحظة التي فيها تغير وتبدل ، ولا وجود لك في سواها ..

سارتر وطبيعة سير الحركة في الصيغة

وكذلك الأمر عند سارتر ، فإن فلسفته برمتها تعود إلى ما يكشف عنه الحدس الفينومولوجي . ونحن قد رأينا أن ما يكشف عنه هذا الحدس هو اتجاه الذات نحو موضوع وانفصاله عنه في الوقت نفسه . وابتداء من هذه المقولة - مقولة الانفصال - يقيم سارتر أنطولوجيا ، أي علماً للوجود ، بحيث تبدو فلسفته كأنها نسق خالٍ من أي تناقض^(١) .

ونرجع إلى الوجود هنا وهو المعنى الأصل للفظ وكيف يفنى ويوجد بأن واحد ، وعلاقة ذلك بما ذهب إليه سارتر .

إذا أردنا أن ننظر إلى قول سارتر ؛ الذي نقل عنه من خلال السراية من (س رى) إذا ذهب . والرسو من (رس ا) إذا ثبت . فإننا نجد كلاً من السرى والرسو يتعاقبان في

(١) بين برجسون وسارتر لحبيب الشاروني ، ص ١٦٤

حركتيهما على فلكهما الواحد في أقل جزء من المسافة ، وأقل جزء من الوقت ، بدليل أن الانتقال من إحدى الصيغتين إلى الأخرى ، هو إمّا انتقال من سين (رس ا) إلى سين (س رى) وكأنه انتقال لا تقطع فيه أية مسافة ؛ لأن السين واحدة . وإمّا انتقال من راء (س رى) إلى راء (رس ا) والحال فيه كالحال في الانتقال السابق ، فهو كأنه انتقال لا تقطع فيه أية مسافة أيضاً ، هذا من جهة المسافة وأما من جهة الزمن فهو كذلك أيضاً ، لأن الزمن الذي نحتاجه لقطع مسافة في غاية القصر هو أقل زمن .

ولما كانت هذه اللغة تعبر بطبيعة سير الحركة في صيغها عن طبيعة سير الحركة في أصغر الأشياء وفي أكبرها ، لأن الأكبر وإن كانت له حركة جرمية ظاهرة ، فإنه مؤلف من أشياء صغيرة يجري الانتقال فيها بين الزوج وزوجه في كل شيء بأكبر سرعة تقطع أقل مسافة وفي أقل جزء من الوقت .

وهذه الحركة ومسافتها التي تقطعها ووقتها الذي تستغرقه لقطعها من الأمور التي لم يشم العلم بعد رائجتها فكيف برصدها ؟ والسؤال الكبير الذي يتوجه دائماً هو أن الأمر إذا كان على مثل هذه الحال ، فما هذا الذي يُسَوّد في هذه الصفحات عبثاً ليُعلن عن شيء لم يشم علم عصرنا - على علوّ كعبه - رائحته ؟ ؟

والجواب الذي نعلنه دائماً هو أن الذي أعلن وكتب هذه السطور ، ليس له في هذا الإعلان قلامة ظفر ، لأن الذي أعلن إنما هي الفطرة التي تقرأ إعلانها في حركة الزوجين المتضادين المتعاونين اللذين يعشق كل منهما الآخر عشقا على حد قول هدية بن خشرم :

فما وجدتُ وجدي بها أمٌ واجدٍ ولا وُجدَ حبيّ بابن أم كلاب

فكل منها معانق للآخر عناقا لافكاك له ، وفي كل شيء من أشياء هذا الوجود .

هذه الفطرة هي التي قالت : إن شيئاً واحداً أو إن حرفاً واحداً ليس غير ، هو من وجه نهاية لأحد الزوجين اللذين يقوم كل منهما في الآخر ، وهو من وجه آخر بداية للزوج الآخر الذي يقوم فيه . وعلى هذا فبداية كل زوج ونهاية الآخر واحدة ، وتقوم في حرف واحد في كل زوجين من كل شيء .

وأما كون المسافة التي يقطعها أحد الزوجين إلى الآخر ، والوقت الذي يستغرقه هذا القطع ، والسرعة التي يتم فيها الانتقال ، هي أقصر المسافات وأقصر الأوقات في أقصى سرعة -

فشيء مقدور لنتيجة مقدورة . ولا يحتاج إلى التطويل لأنه عندما يكون الانتقال من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه فإن المسافة لا بد أن تكون أقصر مسافة ، والوقت الذي تُقطع فيه لا بد أن يكون أقصر وقت ، والسرعة التي يتم بها الانتقال لا بد أن تكون أقصى سرعة . وحين يقول العقل الجبار : وكيف يعقل هذا ؟ ؟

فإن الفطرة ذاتها تجيبه بقولها :

أنت تسير على قواعد صنعتها بيدك ، وعلى درّب أنت رسمته ، وعلى موروثات أسلست لها القياد ، فهل أطمعتك نفسك وأنت في أولى خطوات حضارتك العتيدة ، أن تستوعب آخر الخطوات ؟ ؟ أما أنا - يعني الفطرة - فإني أتحدث عما أنا عليه ، ولا أستطيع إلا أن أتحدث بما أنا عليه ، ولا أملك أن أخرج عما أنا عليه ؛ فأنا من وجه أجهل من كل جاهل ، وأنا من وجه آخر أعلم من كل عالم لأن الذي فطرني أراد أن أكون كذلك .

وابن عربي وسارتر وكل العلماء يتحدثون بقواعدهم ، وياليتهم تحدثوا عني بقواعدي . إذ ليس القدر عند ابن عربي إلا الحال التي أنا عليها . ومن عرف حالي فقد عرف سر القضاء والقدر ، وعرف أن ما أنا عليه هو مراد الذي جعلني على ما أنا عليه ، فانظروا في مرآتي ؛ تتعرفوا حركة القضاء والقدر . ولكن هيهات فأنتم لاتزالون تطرقون في كثير من الأحيان باب غيري ، وكان عليكم أن تطرقوا بابي ، فبابي هو باب الأبواب . هو الفطرة التي فطر الله الخلق ؛ كل الخلق عليها لا تبديل لخلق الله . ومن قواعد فطرتي التي فطرت عليها أن آخر الزوجين في كل شيء هو أول الزوج الآخر .

و« أما الحدس الذي هو اتجاه الذات نحو الموضوع ، وانفصاله عنه في الوقت نفسه » فصحيح ، وكل من الزوجين ذات في ذاته ، وموضوع للآخر . والاتصال والانفصال بين في الحدس بين الذات والموضوع ، يجري في أقل مسافة وأقل جزء من الوقت وأكبر سرعة . ذلك هو الاتصال والانفصال القائم بين الزوجين في كل شيء ، ومن ذلك الحدس .

ويتفاوت وغي الاتصال والانفصال بين كائن وكائن ، حتى أنه يبدو معدوماً في كائن وعالي التوتر في كائن آخر . أما مبدأ الاتصال والانفصال في ذاته ، فهو على حاله بتيار متناوب كالمستمر ، ومستمر كالتناوب .

وأما كون الفلسفة التي أقامها سارتر على مقولة الانفصال ، والتي تبدو وكأنها نسق خالٍ من أي تناقض ، فإن نظرنا إلى التناقض على أنه كالتي تغزل الصوف ثم تنقضه أنكاثاً لتعيده

بعد الغزل إلى ما كان عليه قبله . هو نظر مخالف لطبيعة سير الحركة في الشيء كما تعلنه فطرة الحركة في هذه اللغة ؛ فهو من وجه تناقض ، لأن كلاً من الزوجين نقيض الآخر وضد له . وهو من وجه ليس من التناقض في شيء ، لأنه تناقض حب وتآلف يجعل كلاً من الزوجين طباقاً مكملاً للآخر ، يتعاون معه في نسج حلة هذا الوجود التي تبدو في كل لحظة غيرها في اللحظة التي سبقتها فـ « لَأَنْتَ أَنْتَ وَلَا الدِّيارُ ديارا » .

إن الفرد العادي حين يستعمل لفظ (البت) الذي يعني القطع في بت الحبل ، وانقطاعه وسقوط الدلو واستقراره في قاع البئر ، وحين يستعمله في بت العلاقة مع غيره واستقرارها بعد البت على حال من الأحوال .. إن هذا الفرد العادي لا ينقطع عن المعنى الأصل ولا يتصل به حين يستعمل هذا اللفظ في (بت) الحبل وبت العلاقة لأنه قائم في حسه ، والحس حين ينفصل عن الشيء يرجع إلى ذاته أيضاً فهو تيار متناوب ومستمر مما ينتقل إلى الخارج ويعود بمعطيات جديدة .

ونحن ننتقل من (البت) إلى (التب) وبالعكس بصورة مستمرة . فما إن تنتهي التاء من (بت) حتى تكون التاء من (تب) مبدوءة حتماً ، فهناك من جهة اتصال دائم لا انقطاع فيه لأنك إن تلفظت بـ (بت) متلفظ بـ (تب) والعكس بالعكس ، فلا يوجد انفصال أبداً . وهذا معنى قولنا سابقاً إن الإحساس مستمر دائماً ، فهو مستمر كاستمرار التاء والباء في كل من (تب) و (بت) ؛ مستمر في صورة الذهاب والإياب ، فهو دائماً وأبداً في ذهاب وإياب لا ينقطع .. وأما الانقطاع فهو في النظر إلى الذهاب وحده أو بالنظر إلى الإياب وحده كالنظر إلى (تب) وحدها أو النظر إلى (بت) وحدها ، بصرف النظر عن الحروف الواحدة فيها ، وعلى هذا فالوجود ينتقل في كل لحظة من الضرورة إلى الحرية ، ومن الحرية إلى الضرورة لا يتوقف أبداً ، وكلما ازدادت السرعة ازداد التعاقب والتبادل بين الحرية والضرورة ولكن هل معنى ذلك أننا حين ننتقل من الحرية إلى الضرورة نهدم ما كنا بنينا ، وتكون حركتنا في انتقالنا من التحرر إلى العبودية عبثاً يبعث على الغثيان - كما يعبر بعض الوجوديين - كحركتنا في انتقالنا من العبودية إلى التحرر .. لو رجعنا إلى لفظ (بت) و (تب) وانتقلنا من بت وقطع دابر الشر إلى استقرار الأمور واستتبابها ثم عدنا من الاستتباب إلى القطع فإننا نعود إلى بت وقطع أوسع لرجع إلى استتباب واستقرار أشمل ، ولولا ذلك لما صار الوجود من حالته الأولى إلى مثل ما نراه عليه الآن ، فنحن ننتقل من

الحرية إلى الضرورة لتتوسع فيها حتى إذا خرجنا تجاوزنا ضرورة أكبر من الضرورة الأولى وعدنا إلى حرية أوسع وأشمل . وهكذا في كل مرة نوسع من الضرورة لتتوسع من الحرية وبصورة مستمرة لأن وجودنا ليس عبثاً .. هذا في نطاق الأضداد الطبيعية أما في نطاق الأضداد العرفية فإن حركة الجدل تخرج من صيغتها المتطورة إلى صيغ مفتعلة كأنها بمثابة العبث من الصيغ الأصلية . فالإنسان يرضى بأن يواجه القيد لتكون له حرية أوسع ، ويعود إلى القيد ثانية ليوسع من حريته ، وهكذا دواليك .. والجدير بالتنويه أن الضرورة قائمة في الحرية والحرية قائمة في الضرورة ، والانطلاق قائم في القيد ، والقيد قائم في الانطلاق . والإنسان في حريته يحس بأن هناك ضرورة أكبر منها وأوسع ، وهو في ضرورته يشعر بأن هناك حرية أبعد مدى وأرحب أفقا .. وهذا صحيح لأنه في كل حالة يرى نفسه محاطا بحالة أخرى أكبر منها .. وكلما اتسع أفق العلم يتسع أمامه أفق المجهول ، وكلما اتسع أفق المجهول يلوح من ورائه أفق العلم أرحب وأوسع . والإنسان العادي يمارس هذه الحال في شؤونه اليومية ، فكلما قضى حاجة شعر بأنه في طريقه إلى قضاء حاجات أكثر عدداً وأبعد مدى ، والتقديم القائل :

مق يأت هذا الموت لم تلف حاجة لنفسي إلا قد قضيت قضاءها
قد مات كما مات الكسائي وفي نفسه من حق شيء^(١) .. أما القائل :

تموت مع المرء حاجاته وتبقى له حاجة ما بقي

فهو يرى أنه كلما انقضت حاجة قامت أخرى فلا يدرك حاجة حتى تجدد حاجات وحاجات .. « لا ينقضي الهم حتى ينقضي العمر » .

وحين يواجه الإنسان بحريته الوجود من حوله يجد نفسه مطالبا بتحويله من الضرورة إلى الحرية فيشعر بحقيقة مهمته ، حين يرى نفسه ضرورة تحتاج إلى من يحولها إلى حرية فقد جهل معنى وجوده ذاته .. إن الذين يطلبون الحرية من غيرهم ، لا يطلبون شيئا لأنهم حين يطلبون ذلك يشعرون أنهم ضرورة ، وشعورهم بأنهم ضرورة يشعر الآخرين بأنه لا حاجة بهم إلى الحرية ..

وكون الحرية تؤخذ ولا تعطى يشير إلى أن الإنسان يبدأ بتحويل الضرورة في الوجود

(١) الإمام الكسائي بعد أن أعياء البحث في كلمة (حق) ولم يصل فيها إلى ما يشفي قال : « أموت وفي نفسي من حق شيء » .

إلى حرية ، وعن طريق هذا التحويل يتحرر . وتفسير هذا أن الإنسان حين قام فيه الوعي انتقل من حالة الضرورة إلى حالة الحرية ، أي أن الطبيعة ذاتها تدعو الإنسان إلى الانتقال بها من حالة الضرورة إلى حالة الحرية .. وحين يتراجع الإنسان ويصبح ضرورة من جديد بفعل أخيه الإنسان ، فسبيله إلى التحرر من جديد لا يبدأ بتحرير ذاته من أخيه الإنسان بل بالاتجاه إلى الطبيعة من حوله يحررها ليتحرر بها كما جرى تحرير المعادن من حال الجمود إلى حال الحركة في وسائل النقل .

الإنسان لم يحرر الحيوان ، ولكن تحرير الطبيعة الواسع أدى إلى تحرير الحيوان من جر الأثقال والحراثة والنقل وما إلى ذلك . وكلما ازداد نقل الطبيعة من حال الضرورة إلى حال الحرية ازداد تحرر الحيوان . ولو أن جمعيات الرفق بالحيوان ظلمت طول الدهر تنادي بتحرير الحصان من جر المحراث لما ظفرت بشيء . والذي حرره نقل الطبيعة من الضرورة إلى الحرية ، وهؤلاء الذين كانوا يمسون بالفأس والرفش والقدوم .. إلخ ؛ لم يتحرروا بدعوات المصلحين ، ولم يحررهم إلا تحويل الضرورة في الطبيعة إلى حرية . لهذا كان تحرير الإنسان عن طريق نقل الطبيعة من حال الضرورة إلى حال الحرية هو الأصل في تحريره ، والسعي لتحريره مباشرة ليس بالحل الجذري وإنما هو حل مؤقت يعود بعده إلى العبودية ، وتحرير الأرض ليس من محتلتها مباشرة ، وإنما عن طريق تحويل ضرورة الأرض من حول من يريد التحرير إلى حرية ، أو بعبارة أخرى تصنيع الطبيعة ، أي نقلها من الضرورة إلى الحرية . ولهذا كان تصنيع الطبيعة وما زال طريقا للتحرر ، ولو بقي الناس يصرعون الدهر كله لكان تحرير فئة منهم على حساب استعباد فئة أخرى ما لم يصنعوا الوجود من حولهم . وهذه ناحية كانت موضوع خلاف شديد بين أنصار التصنيع وأعدائه في القرن التاسع عشر .. صحيح أن تحويل الطبيعة من ضرورة إلى حرية يكاد يلغي حرية الإنسان بسبب كثرة الحريات ، فلا تعدو أن تكون حريته واحدة منها . ولو عدنا إلى المعنى الأصل في اللفظ لوجدنا عنده الجواب عن هذه الحالة ، فكلما ازداد عدد استعمالات لفظ (ب ت) أو (ت ب) ازداد استيعاب اللفظين بقدر ازدياد المعاني الجديدة لأنها بحكم طبيعتها يستوعبان صورا من التصنيع لا نهاية لها .. وكذلك الإنسان كلما ازداد تحريره للطبيعة تزداد حريته بحيث تستوعب كل الضرورات المنقولة من المادة الصماء إلى نطاق الحرية .. كما يستوعب لفظ (ب ت) كل مستعملات معنى القطع اللانهاية . وهذا يصدق على الفرد الذي ينقل الطبيعة من الضرورة إلى الحرية ، فهو كلما ازداد ما ينقله ازداد شعوره باتساع حريته ، ولكنه

لا يصدق على من يرى الطبيعة منقولة من ضرورتها إلى الحرية ما لم يشارك في هذا النقل بصورة أو بأخرى . وما نراه من ترف واستعلاء وشذوذ ، سببه عدم شمول عملية تحويل الضرورة إلى حرية ووقوف الكثيرين عند حدود التحويلات البسيطة وهذا التفاوت هو السبب فيما نراه من ترف واستعلاء وشذوذ ، فمخترع الآلة لا يترف ولا يستعلي بها كما يترف ويستعلي بها مقتنوها .. وناسجة الحرير لا تجر الذيل به خيلاء كتلك التي لا تعرف منه إلا اسمه فقط .. ولو سألنا حركة الجدل في هذا اللفظ عن معنى الحرية الذي قال عنه كارل ماركس بأنه تقل الدولة من جهاز يسيطر على الشعب إلى جهاز يسيطر عليه الشعب . فما الذي تقوله في تعريف من لا تحتاج إلى تعريف لأنها موجودة في كل شيء ولأنها أكبر من كل تعريف ..

إن ضد (ح ر) هو (ر ح) والحرتميز فانطلاق والترح توسع وتماد والفرق في حقيقة الأمر بين اللفظين هو الفرق بين الانحسار والتأدي ، ونقل الطبيعة من حركتها المترحمة إلى حركة متميزة تجري على سمع الإنسان وبصره هو نقلها من الضرورة إلى الحرية .

فالحرية = كشف الضرورة عن الطبيعة .

وتحرر الإنسان ثمرة لكشف الضرورة عن الطبيعة .

والحرية : إزالة الرجح ..

و (ح ر) و (ر ح) يتعاقبان ، فإذا أردنا إيجاد (ح ر) أو الحرية تلفظنا ب (ح ر) ، أي كشفنا عنها غطاءها ، فما إن ننتهي من الرأى حتى تكون الرأى نفسها بداية ل (ر ح) والعكس بالعكس . وهكذا نجد أنفسنا دائما مع (اتصال منفصل) أو (انفصال متصل) .

« ومن هنا أيضا كان النقد الذي توجهه إلى سارتر ينحصر في اقتصار سارتر على تفسير الإنسان بمقتضى مقولة واحدة هي مقولة الانفصال والملاشاة ، وبمقتضى هذه المقولة أقام سارتر تصوره الخاص بالزمان ، وتصور سارتر للزمان يقوم - على النقيض من فلسفة برجسون - على اعتبار أن الوعي يتضمن انفصالا متجددا في لحظات الزمن ، مما يتيح للوعي فرارا مستمرا من الماضي الذي انقضى ، نحو المستقبل الذي لم يجرى بعد . هذا التصور يعني انفصال الحاضر - وهو مجال الفعل الحر - عن الماضي ، بحيث يبدو كأن الزمن تنفصل لحظاته بعضها عن بعض ، وبحيث يبدو أن الماضي شيء قد انتهى وليس له أي قيمة ، كما أنه ليس جديرا بأن يعتبر^(١) . »

(١) بين برجسون وسارتر لحبيب الشاروني ، ص ١٧٢

إن نظر سارتر إلى الزمن على أنه تناقص يتفق وطبيعة سير الحركة في هذا الحرف ، لأنه أت من الانقباض الذي يشير إليه الحرفان الأولان من (زمن) . لأن الزم من الزمام القابض إلى الوراء . والنون لا تخرج عن هذا المعنى ، وإن أضافت إليه جديداً على نحو ما مرّ تفصيله .

والوعي حركة من حركات الفكر ، نصبها في أجساد من الألفاظ المنطوقة وغير المنطوقة ، وإلى غير المنطوقة يشير الشاعر :

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

والدليل الذي هو اللسان : آية ظاهرة تصور بنطقها ما في الفكر .

والوعي ليس فرّاً خالصاً ، ولا كراً خالصاً ، وإنما هو فرّ وكرّ معاً في آن . وهو في فرّ وكرّ يتضمن انفصلاً بالفرّ ، كما يتضمن اتصالاً بالكرّ . وكأنه تيار متناوب من جهة ، وتيار مستمر من جهة أخرى .

والحاضر ينفصل عن الماضي في الفرّ ، ثم يعود إليه في الكرّ ، ثم ينفصل في الفرّ ليعود كراً من جديد . وذلك كذلك دائماً وأبداً . وليس الماضي على هذا شيء قد أنتهى وليس له أية قيمة . ولو نظرنا في الفرّ من (فر) ، لوجدنا صورة ذلك في الطائر يفرّ مبتعداً ، ولو نظرنا في ضده الرف من (رف) لوجدنا صورة ذلك في الطائر يقبل على فرخه يرفه بجناحيه يتحسّسه . وعلى هذا فالفرار من البعد ، والرف من القرب . ونهاية (فر) هي بداية (رف) ، والعكس بالعكس . وعلى هذا فإن الحركة بين (رف) و (فر) تمثل في تيار متناوب يروح ويغدو في أقل جزء من الوقت . ولما كانت حركة الألفاظ صورة لحركة الأفكار ، فإن الماضي يفر ويكر عائداً ، ثم يفر ويكر عائداً ، وذلك كذلك دائماً وأبداً .

ولو سألنا حركة الجدل عن رأيها في رأي سارتر وناقديه من خلال (ب ت) الذي يتضمن في داخله (ت ب) ، وأن البتّ قطع دابر الشر ، فهو يتضمن في داخله نوعاً من الاستقرار^(١) على حال بعينها ، كما سلف وأن حروف (ب ت) وهي تمثل الماضي الذي انقطع

(١) يقول الراغب في مفرداته : ويتضمن الاستقرار ، ويريد الاستقرار في صيغة (ت ب) ، قيل استتب لفلان كذا أي استمر . وأصل هنا من الطريق المستتب وهو الذي خذ فيه السيارة أخذوا فوضعوا واستبان لمن يسلكه . ويقال للموضع المستقر في منطق تبة .

قائمة في (ت ب) وهي تمثل الحاضر .. وأن (البت) الذي هو قطع دابر الشر موجودة آثاره على صورة ما في (الت ب) الذي هو الاستتباب والاستقرار ، فالماضي موجود في الحاضر كوجود البذرة في الشجرة التي تتفرغ منها فالاستتباب هو ثمرة ذلك البت وهو موجود فيه كوجود المقدمة في النتيجة .. والتب سيوجد في المستقبل أيضاً على غرار وجود الماضي في الحاضر . وكل مرحلة لاحقة أوسع وأشمل وأعم من السابقة ، ويمكن أن يقال إن الماضي موجود في الحاضر وغير موجود . وإن المستقبل موجود في الحاضر وغير موجود أيضاً ، فالموجود هو حاضر الماضي ، أو ماضي الحاضر ، ليس بحاضر ولا ماض ، كما أنه ليس بفاض ولا حاضر ، ولكنه شيء منها معاً ، وشيء متطور جديد وقديم في آن واحد . وإذا كانت استعمالات اللفظ اللامتناهية موجودة في الأصل على صورة ما ، والأصل موجود فيها بشكل ما ، ولكل من الأصل والفروع وجود مستقل بذاته ؛ فإن ماضي هذه اللغة في لسان الحيوان وحركة الطبيعة موجود فيما بين أيدينا من ألفاظ على صورة ما . وإذا كان بناء اللغة مشابهاً لبناء الوجود ، ومنه الإنسان ، فإن ماضي الإنسانية تبعاً لذلك موجود في حاضرها على صورة ما .

« فالفرد عند يونج يحمل في نفسه ثروة داخلية هي نماذج إنسانية قديمة بعيدة في القدم توارثها عن الأجيال دون أن يدري بها ، لأنها تسبح في نفسه منذ ميلادها . هذا النماذج الإنسانية ، أو هذه الثروة الداخلية ليست عامة بصفة مطلقة ، مثل الأفكار الفطرية عند ديكارت ، كما أنها ليست خبرة فردية شخصية ، كما هو الأمر عند فرويد ، وإنما هي مبادئ نوعية ، أو معان جمعية تتباين في دلالتها ومظاهرها وتختلف في تطورها ومدى عمقها . أجل إنها نماذج قديمة ، موهلة في القدم منذ العصور السحيقة ولكنها قائمة عند جميع الناس تظهر أثناء الحلم أو اليقظة وتتخذ صوراً ورموزاً مقنعة^(١) . ولو نظرت إلى مخارج الحروف وتداخلها في إدغامها وإخفائها وإقلابها وإبدالها وإعلالها . إلخ ، وخروجها من مكان يكاد يكون واحداً ؛ لوجدت أن بينها نسباً ورحماً ، وأن بين حاضرها وماضيها نسباً ورحماً أيضاً . ولو رجعت إلى استعمالات الألفاظ في القواميس لوجدت بعضها يلج في بعض كما يخرج بعضها من بعض .. وإنما لترجع في أصولها الأولى إلى الفعل وردة الفعل لتلتقي مع الحركة العامة في الوجود . يقول مدرس هالفاكس^(٢) : « إذا كانت الذاكرة الاجتماعية تستمد قوتها وديمومتها

(١) بين برجسون وسارتر لحبيب الشاروني ص ١٧٧

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٨

من تلك الجماعة البشرية التي هي عمادة الذاكرة ، فإن من يقوم بعملية التذكر هم الأفراد ، من حيث هم أعضاء في جماعة » . على أن حركة الجدل حين تأتي بالنقيض لترفع الأصل وتأتي بالركب لتزيل التناقض لاتعني قطع الماضي عن الحاضر وعن المستقبل .. فصيغة (ب ت) و (ت ب) واحدة من جهتين . من جهة المبني حيث الحروف واحدة ، ومن جهة المعنى الذي يبين أن البتّ والتبّ مرحلتان متعاقبتان في نسيج الوجود ، يتقدم بتّ وقطع دابر الشر^(١) ، ويعقبه الاستتباب والاستقرار على صورة ما ، فالتبّ موجود في التبّ ، وكلاهما موجودان في البتّ الذي يجري في المستقبل ليكون أوسع وأشمل^(٢) وأعم وأبعد مدى . وكل مرحلة بين سابقتها ولاحققتها .

الوجود ضرورة وم ، يجد حرّيته وكيفه في الإنسان .. والفطرة تمثل أصل الشيء على ما كان عليه أو القدر المشترك الذي تكون عليه الأشياء قبل أن تطفر ، ولو رجعنا إلى الشئائي من فطر وطفر في لفظي (ط ف) و (ف ط) لوجدنا الطفّ يتجه إلى مجاوزة القدر ، واللفظ ينزع إلى الوقوف دونه ، وبعبارة أخرى ينزع الطفّ إلى الخروج على الجاذبية ، كما يميل الفطّ إلى الخضوع لها .. وطفّ الماء والمكيال ما فاض عن القدر . وقد جاء اسم المططف من ذلك ، فهو إن اكتال على الناس بالغ في الكيل حتى يطف المكيال ، وإن كالم حبس عنه الطفّ وكأنه ألقى به ، واللفظ : السّح حين يرمي به . فما ارتفع في المكيال فهو الطفّ وما ارتقى منه فهو الفط ، والفرق بين الحركتين نزوع الأولى إلى الارتفاع وميل الثانية إلى الهبوط . وهما متضادتان في الجهة والدلالة . فالطف والطفرة نزوع إلى الخروج^(٣) على الجذب ، واللفظ والفطرة اتساق معه .. فالطفّ نامحه في الجفاد في صورة الموج ، وفي النبات في النزوع إلى الخروج عن سلطان الجذب بالخلية النباتية التي تتأدى ولا تخرج من مكانها ، والحيوان يخرج على الجذب بجسمه ، بينما يخرج الإنسان عليه بوعيه . وتتمثل عتبة الخروج العليا في الوعي

(١) ليس المراد في التمثيل بيتّ دابر الشر واستتباب الأمر بعد ذلك إلا مجرد تمثيل ، وإلا فكل بت يعقبه استتباب المبتوت على صورة ما في خير أو شر .

(٢) حين نقول إن البتّ الجديد أعمق وأشمل فإننا نريد بذلك تجدد الحياة وتجدد الكائن بعامته . وقد يكون التجدد على ما نرصي أو على ما نكره ولكنه تجدد على أي حال . ولو جمعنا قولهم : « لا جديد تحت الشمس » مع قولهم : « لا قدم تحت الشمس » لصرنا إلى التركيب الإضافي الذي هو سر الحركة في هذا الحرف وهو : (جديد القديم) و (قديم الجديد) .

(٣) نقول نزوع لأن كل حركة خروج تقابلها الجاذبية بأخرى تمسك بها ، ومن هنا ظهر الفعل ورّة الفعل بين الجاذبية والخروج عليها .

الإنساني كما تمثل العتبة الدنيا في النبات ، ففي حركات الجماد نزوع أعجم نحو التحرر يكشف عن ذاته في النبات ، ثم يتسع الكشف في الحيوان ، فإذا هوى الإنسان إعراب مبين .. ولو نظرنا إلى الانفطار والتفطر والفطور في صورة الانفتاح والانفراج ، وإلى الطفر في صورة الاندفاع ؛ لوجدنا أن حركة الطفر تبدأ حين يبلغ الفطور المدى ، وكأنها بداية التمام لخطوة جديدة بعد أن انتهت الفطرة من إتمام خطوة البدء ، ولو نظرنا إلى اللفظ - وقد تقدم أن بنيان اللغة مشابه لبنيان الوجود - لوجدنا (طفّ) قائمة في (فطّ) كقيام (طفر) في (فطر) والعكس بالعكس ، فالطفرة وإن كانت مرحلة جديدة فهي قائمة في الفطرة ، فالحروف واحدة والوجهة متضادة ، والطفّ قائم في الفطّ على نحو ما هو في الطفرة والفطرة . وهذا يعني أن الحرية خرجت من الضرورة كخروج الوعي من التراب في مراحل متعاقبة . والحرية على هذا (كيف) للضرورة . فقد سبق أن كل مرحلة (كم) في ذاتها و (كيف) في تاليها^(١) التي تعقبها .. والفطرة (كم) يجد (كيفه) في الطفرة ، وكأن الفطرة تقابل الضرورة ، والطفرة تقابل الحرية ويمكن كتابة المعادلة الآتية :

$$\text{الفطرة} + \text{التكيف} = \text{الطفرة} .$$

$$\text{الضرورة} + \text{التكيف} = \text{الحرية} .$$

فالطفرة = الضرورة ، والحرية = الطفرة . وكل حالة (كيف) لما تلتها ، و (كم) في ذاتها .. ويمكن كتابة المعادلة بشكل آخر :

$$\text{الطفرة} - \text{التكيف} = \text{الكم} .$$

$$\text{الضرورة} - \text{التكيف} = \text{الكم} .$$

مع ملاحظة أن نقص الكيف في الفطرة والضرورة تحصيل حاصل ، وقد وضع في المعادلة للإيضاح ، وإلا فن طبيعة الفطرة والضرورة في المادة الغفل خلوها من الكيف الذي يحدثه الإنسان . ولا تستعمل هذه المعادلات كأرقام حسابية إلا بعد أن يتحدد المراد منها ، فقد سبق القول إن الضرورة قائمة في الحرية ، والحرية قائمة في الضرورة ، كما أن الطفرة قائمة في الفطرة ، وبالعكس . وهذه المعادلات من قبيل الإيضاح ، فلو كانت الفطرة بريئة من الطفرة تماماً ، والطفرة بريئة من الفطرة لكنت هذه المعادلات مطلقة .. ولكن

(١) لو قدر للإنسان أن تكون عتبة إحساسه قريبة من الكمال الحسي - وتقول الحسي لنشير إلى أننا نقف عند وجود التراب بعناصره الأولية لانتعاشها - لرأى المراحل تتعاقب بأسرع من لمح البصر ، وما أشد العجب من اللين الحليب حين يروب ويختثر ويمتلئ بما لاحد له من الأحياء التي تسعى ونعيا عن رصدها .

الإطلاق لا وجود له في عالم مقيد ، والفرق بين الأرقام الرياضية وهذه الألفاظ التي وضعناها موضع الأرقام في المعادلات ؛ أن الأرقام الحسابية لا وجود لها في الوجود ، وإنما هي أرقام تفترض افتراضاً ليس لها وجود قائم في الخارج أما الألفاظ فإنها من لحم الوجود ودمه ، والأرقام وإن كان لا وجود لها إلا في التصور فإنها بعمومها وإطلاقها ترقى إلى مرتبة المعنى الأصل في كل لفظ حين يتخلى عن وجهته ولا يبقى له وجود إلا في التصور ، ولو رجعنا إلى لفظ (رقم) و (مقرر) لرأينا (الرقم) أثراً على ظاهر الشيء كالثوب والورق والجلد ، و (المقرر) أثراً في باطن الشيء ، كمقر العنق وهو كسر عظامها من الداخل مع بقاء الجلد صحيحاً ، والتأثيران في الظاهر والباطن يشيران إلى تضاد اللفظين مبنى ومعنى ، والرقم يتطلب المرقوم ، كما يتطلب المقرر المقرور ، فإذا لم يكن هناك مرقوم ولا مقور ، من كتاب أو عنق أو نحوها ، فإن الأثر في الظاهر كالأثر في الداخل تعبيران عن حركة مطلقة لا وجود لها . وهي حركة عامة إذا عزلت عن المتحرك زالت ، ولم يعد الرقم والمقرر إلا صيغة متضادة كتضاد الإشارات في الأعداد ، وفي هذه الحال يلتقي اللفظ والعدد .. وحين يتحرك اللفظ في استعماله اللامتناهية يتحرك في جهتين متضادتين في آن واحد ، إذ كل استعمال له في داخله صورة أخرى تضاده وتسير في عكس اتجاهه ، وتتحرك بحركته . والعدد - أي عدد - حين يشير إلى شيء في الواقع ؛ يتجه ، وحين يتجه يقوم ضده فيه ويتحرك بحركته ، فأنت حين تجمع (٢ + ٢) فإن الإشارة موجودة كتبت أم لم تكتب ، فهذه الصيغة تعني (٢ + مع ٢ =) ولولا ذلك لما أمكن الجمع .. وحين تستعمل الأرقام مطلقة فإن الإشارات قائمة فيها ، وحين يصرف عنها النظر كرقم (٥) مثلاً فإن الإشارة وضدها قائمان في العدد ، ولكن صفة العموم الغالبة تجعل الإشارة بوجهيها من زيادة ونقص متضمنة في هذا العموم وإلا كان عموماً ناقصاً غير مطلق بحيث يشمل الزائد والناقص معاً ، أي يقبلها وليس بوجودين فيه . ولما كانت الألفاظ في أصولها قائمة على العموم والشمول فإنه يمكن الانتقال من بعضها إلى بعضها الآخر على مثل ما رأيت آنفاً . وذلك حين نفترض زوال الوجهة ، فإذا « كل البقر في الليل أسود » كما يعبر هيجل .

« ويتوقف امتداد التوجيه على القدرة في الكشف عن سلسلة مترابطة من التغيير المتعاقب بحيث يفضي كل زوجين مترابطين من التغيير إلى زوجين آخرين في اتجاه نهائي يمكن أن نصنعه بأفعالنا الخاصة . وهذا الشرط الأخير هو الذي تحققه بوجه خاص موضوعات الفكر العلمي ، والعلم الطبيعي يضرب صفحاً عن اللاتجانس الكيفي في الأشياء المجربة حتى يجعلها جميعاً أفراداً في نظام واحد شامل متجانس ، فتصبح بذلك قادرة على انتقال أو تحول بعضها

إلى بعض»^(١) . ولو رجعنا إلى لفظي (رقم) و (مقرر) وأردنا أن نعبر عن أحد الزوجين بالآخر ، ومعلوم أن الرقم أثر في ظاهر الشيء ، والمقرر أثر في باطنه - لوضعنا المعادلة التالية :

الرقم = الأثر في الظاهر .

المقرر = الأثر في الباطن .

الرقم - المقرر = ٠٠ .

لأنه إذا زال الظاهر زال معه باطنه لا محالة .

وكأنها تشير إلى تساوي الرقم والمقرر عند زوال الأثر .. ولو نظرنا إلى معاني كل من اللفظين اللامتناهية لانتبهنا من كل معنيين متقابلين إلى زوجين اثنين أو إلى ضدين متطابقين لأننا في وجود يقوم فيه كل شيء من زوجين اثنين فطرة وطبعاً . وكل زوج متعادل مع ضده القائم فيه وإذا صرف النظر عن الإشارة فيها فهما سواء . والتضاد بين الإشارتين فيها كأنه من قبيل التضاد بين (١ +) و (١ -) ويكفي للكشف عما يطلب ديوي الكشف عنه أن تعلم أن أحد الزوجين ظاهر واضح في كل شيء وهو الدليل على زوجه المضاد له والمستسر فيه فهو آية عليه .

« إن حل الأشياء والطبيعة ككل إلى وقائع لا تقرر إلا في صيغ من الكميات التي يمكن تناولها بالحساب ، كما نقول إن الأحمر هو عدد كذا من التغيرات على حين أن الأخضر عدد آخر ، إنما يبدو غريباً ومحيراً عندما نعجز عن تقدير ما تدل عليه . في الواقع هذا تصريح بأن هذه هي الطريقة الفعالة للتفكير في الأشياء ، أي الطريقة الفعالة لتكوين الأفكار عنها ، وصياغة معانيها »^(٢) .

لقد تقل التاج من معاني بضع :

« البضع كالمنع : القطع . والشق والتزوج والحجامة والتبيين ويقال بضعه الكلام وأبضعه الكلام أي بينه له . والبضع في الدمع : أن يصير في الشفر ولا يفيض . والبضع : الطلاق وعقد النكاح ، استعمل فيه وفي النكاح كما استعمل النكاح في المعنيين . وهو ضد - ولعلمهم نظروا إليه على أنه انفصال ، والنكاح اتصال وليس كذلك كما ستجده في الشرح - .

(١) البحث عن اليقين لجون ديوي ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ص ١٥٨

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٠

والبضع طائفة من الليل . والبضع من العدد غير معدود ، لأنه بمعنى القطعة . والقطعة غير محدودة ، والباضة القطعة التي انقطعت من الغنم .

وبضعت من الماء : رويت . والبضيع : العرق لأنه يبضع من الجسد أي يسيل . والبضيع : الماء النير . والبضيع : الشريك . وأبضع الشيء : جعله بضاعة . ويقول الراغب : والأصل في هذه الكلمة البضع وهو جملة من اللحم تبضع أي تقطع « وهذا تجوز منه على علو كعبه في هذا المجال والحركة في هذه الصيغة تخرج من تضامها الممثل بالباء الشفوية المتضامة ، إلى التماذي بالضاد المطبقة باستطالة لتتفجر بالعين الحلقية المظهرة المتفجرة . وطبيعة سير هذه الحركة تشير إلى شيء خرج من حال التضام والاتحام ، إلى حال الإشراق في تفجر في شيء كان متضاماً فانشق ، وفي الزواج كان متصلاً فاتفصل ، وفي الشيء كان مختفياً مستسراً فأظهره البيان والإفصاح ، وفي الشيء يمر منفصلاً ؛ كطائفة من الليل تنقضي ، وفي العرق يسيل ، وفي الدمع يفيض في العيون .

وإذا نظرنا إلى ما جاء من منقولات مقلوبة وزوجه المضاد له (ع ض ب) نجد :

« العضب : القطع . وعضبه : قطعه . والعضب : الشتم والضرب والرجوع . يقال عضب عليه : أي رجع عليه . والعضب : الأزمان . يقال عضبته الزمانة إذا أقعدته عن الحركة وأزمنتها . والعضب : الشلل والخلل والعرج . والعضب : السيف وقيدة الجوهري بالقاطع . والعضب : الرجل الحديد الكلام . والعضب : الغلام الخفيف الحار الرأس . والمعسوب : الضعيف والزمن الذي لا حراك به ، والأعضب من لا ناصر له . »

والحركة في (ع ض ب) تخرج من تفجر العين المظهرة إلى التماذي باستطالة بالضاد المطبقة ، فالتضام بالباء الشفوية المتضامة لتصور لنا حال الرجوع إلى الشيء ثمسك به . وحال الزمن الذي قيّدته الزمانة عن الحركة . وحال الشلل التي منعت من التماذي . وحال الأعضب الذي فقد النصير فأصبح كالمقيد . وكل ذلك يشير إلى أنّ حال العجز عن التماذي في الشيء الذي تعضبه عكس حال انشقاق الشيء وانفراجه ، وعكس البيان في إعرابه ، وعكس العرق في سيلانه . وأما مجيء البضع للنكاح فقام على معنى الدخول في البضع تجوزاً ، وليس من التضاد في شيء . لأن البضع من الانفصال وحمله على النكاح للمعنى السابق . وأما مجيء العضب بمعنى القطع ، فقام على أنّ الشيء الذي تعض عليه وتعضبه يجعلك تبدو وكأنك ماضٍ إلى احتوائه . واحتوائه لا يتأق إلا بقطعه وهذا من قبيل النظر إلى الحركة في مآلها . وهو كثير في هذه اللغة .

ويكاد يكون من غير الممكن وضوح التمايز بين الألفاظ لولا مقابلة الزوج بزوجه ،
والضد بضده ، فالوضوح كل الوضوح حين تأخذ من كل تركيب زوجين اثنين يحدد كل منهما
معنى الآخر ويوضحه توضيحاً يرقى في عمومته وشموله إلى مرتبة تجعل من الحدود الفاصلة بين
كل لفظ ولفظ شيئاً يمكن حسابه بالأرقام ، ومن ثم إدخاله في معادلات تؤول بالصيرورة من
معادلة إلى أخرى ، ولولا العموم أو قل هذه الوجهة الممثلة بسير الحركة في الصيغة لاستحال
أن ترى في لسان العرب وتاج العروس ما تراه من معان ليست إلا جزءاً من معان لانهاية
يمكن أن تقوم على المعنى الأصل .. فهذا العموم والشمول الذي يكاد يكون كأرقام في معادلات
هو الذي يدفع الفكر إلى لمح واستيعابه في كل تركيب جديد ، ولولا الرجوع إلى صفات
الحروف وقرنها بتركيب الصيغة لما وضع الأمر على مثل ما رأيت .

ويقول ديوي^(١) : « لسنا نقول إن صياغة الأفكار عن الأشياء المجربة في صيغة كليات
تقاس كما يقررها فن أوتكتيك مقصود هي الطريق الذي يجب أن تعقل به ، أو الطريق
الصحيح للتفكير فيها ، بل تقرر أنه لغرض الانتقال المعمم الممتد إلى ما لا نهاية له من فكرة إلى
فكرة ، فهذه هي الطريقة للتفكير فيها » . ولما كانت صياغة الحرف جاءت عفواً ومن خلال
تفاعل الإنسان مع الوجود ، فقد جاءت دقيقة في نقلها ، وعمامة في شمولها ، وواضحة في
دلالاتها وضوح الأرقام الحسابية . ولهذا تم الانتقال بها من استعمال إلى استعمال يسر وسهولة ،
ونحن الآن في محاولتنا صياغة الأفكار عن الأشياء المجربة في صيغة كليات تقاس ، نسلك ذلك
الطريق الذي سلكه حرفنا وبشكل فطري وبدقة ما بعدها دقة .. ومعنى البضع الذي هو شق
في الشيء لا يستطيع فرد أن يبلغ به المدى وقد استوعبت صورته ما استوعبت من معان
شملت حق الخالطة ، والمداخلة ، والجزيرة ، والبحر ، وأجزاء الشيء ، والقطعة .. إلخ ، لم
يكن له هذا العموم والشمول لولا أن يكون من هذه المعاني بمثابة الأرقام الحسابية من المسائل
القائمة عليها .. فهو (كم) كأي كم آخر يجد (كيفه) اللامتناهي في هذه الاستعمالات
اللانهاية ... والبضع أو (العضب) في أصل معناها ضرورة تتحول إلى حرية في معانيها
اللانهاية . فأنت مع كل معنى أصل أي مع كل وجهة قائمة على طبيعة سير الحركة في الشيء
حيال ضرورة ، وأنت مع استعمالاته اللانهاية في حرية مقيدة بالوجهة ، ولذا كان البيان في
أخص معانيه مرادفاً للحرية إن لم يكن هو الحرية نفسها . فالإنسان بالبيان ينقل الضرورة

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٠

الأصل في كل لفظ إلى حريات لحدودها ، وكل يمارس هذه الحريات على قدره .. وخطوات الحرية من قبل ومن بعد تبدأ أول ما تبدأ بالكلمة ، وحظ كل كلمة من الحرية على مقدار صلتها بالضرورة .. فلما كانت أكثر استيعاباً لها كانت أصل في حريتها . والحرية تكبر كلما كبرت الضرورة ، وتصغر بصغرها . ويسأل ديوي^(١) : « كيف نفعل بغير فعل ، بدون أن نعمل شيئاً ؟ » . ثم يقول : « ولو أن الناس بضرب من التناقض في الكلام قد تمكنوا من التفكير في هذا السؤال قبل تبين طريق الإجابة عنه ، لأضربوا عن النظر فيه باعتباره غير قابل للحل . إذ كيف يستطيع الإنسان أن يستبق تخطيطاً لثمرة نشاط ما بحيث يوجه تأدية عمل يؤمن تلك الثمرة أو يبعدنا عنها ؟ لا بد أن يكون الإنسان قد وقع على الحل عرضاً كنتيجة ثانوية ، ثم استخدمه بعد ذلك بالقصد . ومن الطبيعي أن نفترض أن الوقوع على الحل جاء ثمرة الحياة الاجتماعية بالنقل ، وليكن ذلك عن طريق الصيحات التي وجهت ذات يوم ألوان النشاط توجيهها مفيداً بغير قصد ، ثم استخدمت بعد ذلك عن قصد لذلك الغرض . ومهما يكن من أمر الأصل ، فقد وجد الحل حين ظهرت (الرموز) إلى الوجود . فنحن نعمل بغير عمل عن طريق الرموز ، إشارات كانت أو ألفاظاً أو تركيبات دقيقة ، أي أننا نؤدي تجارب بوساطة رموز لها نتائج ليست في ذاتها إلا رمزية ، ولذلك لا تقيدها بعواقب فعلية أو وجودية ، فلو أن شخصاً أشعل ناراً ، أو شتم منافساً له ، لترتب على ذلك نتائج ، إنه يلقي مصيره . ولكنه إذا تمثل الفعل في رموز بينه وبين نفسه استطاع أن يستبق نتيجته ، وأن يقدر قدره ، وعندئذ يستطيع أن يفعل أو لا يفعل في الخارج على أساس ما توقعه وهو الذي ليس موجوداً في الواقع . فلا ريب أن اختراع أو كشف الرموز هو في الأغلب أعظم حادث فريد في تاريخ الإنسان ، إذ بدونها لا يتيسر أي تقدم فكري ، وبها لا حد للتطور الفكري إلا إذا حده غياب فطري » .

وحين نجد في حرفنا العربي هذا التناقض الكامل بين حركة الجدل فيه وحركة الجدل في الوجود ، لا تعود ألفاظه مجرد رموز كما يرى ديوي ، بل إنها صورة صادقة لمسيرة الوجود الحي ، تحمل في ثناياها الوجود بلحمه ودمه . ونحن يقول ديوي^(٢) : « إن العلاقة لامتغيرية ، إنها أزلية ، لا على معنى أنها مستمرة على مر الزمان ، أو أنها دائمة كالأنواع

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٢

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٨٩

الأرسطية أو المادة النيوتونية ، بل على معنى أن العملية كعلاقة يدركها الفكر مستقلة عن الحالات التي تتمثل فيها خارجياً ، ولو أن معناها لا يوجد إلا في (إمكان هذه الألوان من التحقق) . ولو أردنا أن نعرض رأي ديوي هذا على جدلية الحرف لوجدنا لفظ (ع ق د)^(١) يرجع في استعماله الواسعة إلى توثق الشيء وتماسكه كما يرجع ضده (د ق ع) إلى التفكك والتراخي .

والدق والتراب ، والتراب الدقيق الذي تفكك وتراخي ، واللفظان متضادان مبني ومعنى . فالتوثق والتاسك ضد التفكك والتراخي ، وصيغة (ع ق د) واحتوائها في مقلوبها على (د ق ع) صيغة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ، فهي تمثل في ثباتها المستقر المستمر ثبات العلاقة اللامتغيرية ، وثبات العلاقة هنا يعني أن كافة استعمالات (ع ق د) اللامتناهية والتي عدد منها لسان العرب ما استوعب خمس صفحات ؛ يتحتم أن تتضمن معنى التوثق والتاسك في صورة ما . كما أن كافة استعمالات (د ق ع) اللامتناهية والتي جاء منها في اللسان ما استوعب صفحة كاملة ؛ يجب أن تتضمن معنى التفكك والتراخي . والعلاقة بين الأصل واستعماله اللامتناهية علاقة قائمة في حس القوم قبلاً ، وتحتاج إلى من يوقفها من جديد .. والعلاقة بين التوثق والتاسك من جهة وبين التفكك والتراخي من جهة أخرى يدركها الفكر مستقلة عن (ع ق د) و (د ق ع) وهي علاقة لا تستقل بوجودها عما تتعلق به . فهي علاقة متطورة ، متحولة ، متبدلة ، لا تحدد ولا يمكن أن تحدد لأنها غير متناهية ، وهي نسيج وحدها ، ليست كالأنواع الأرسطية ولا كالمادة النيوتونية .. ولكن الذي يدرك هذه العلاقة بين (ع ق د) و (د ق ع) في صورة العلاقة بين التوثق والتاسك وبين التفكك والتراخي يستطيع أن يصل أي استعمال من الاستعمالات اللانهائية بأصله يماسكه بهذه البوصلة التي هي وجهة الحركة في (ع ق د) و (د ق ع) ، فيصل إلى المعنى المراد بمجرد أن يتبين هذه العلاقة . ومعنى ذلك أن إدراك هذه العلاقة يمكن كل من يعرفها من استيعاب كل الاستعمالات اللامتناهية التي تتضمنها . وهذا معناه أن خلود اللغة وبقاءها رهن ببقاء هذه العلاقة بين الأصل وفروعه ، وأن القضاء عليها باستحداث العاميات قضاء على اللغة كلها لانقطاع صلة الأصل بفروعه ، والفروع اللامتناهية بأصلها ، وهذا ما يريد دعاء العاميات في كل مكان وزمان عرفوه أم جهلوه ..

(١) لسان العرب ، مادتا (ع ق د) و (د ق ع) .

ولو رجعنا إلى هذه الأرقام في ألفاظها الدالة عليها لوجدنا الواحد جاء من الوحدة والتفرد ، والمثنى جاء من ثني شيء على شيء ، والثلاثة في حرفيهما الأولين من الثلاثة وهي الجماعة ، والأربعة من الربع وهو الإقامة في المكان ومن ذلك البيت ذو الأركان الأربعة : فهي في ألفاظها ذات صلة بالوجود الساخض القائم ، وأما الألفاظ التي لاصلة لها بحركة الجدل في اللفظ فهي اصطلاحات على طريق الفكر ، ووسيلة من وسائل المعرفة ، فهي مستقلة عن حركة الجدل في الحرف ، وإن كانت تجري مجراه على التجوز باعتبار أن كل عدد موجب يتضمن عدداً سالباً ، لذا كان اعتبار اللفظ كالرقم الحسابي المجرد غير سائغ . لأن اللفظ قائم على التضاد ، والرقم اصطلاح قائم على ما يشبه التجريد . والتجريد المطلق لا محل له في وجود يقوم على التقييد ، ولهذا كان لابد من لمح إشارة الزائد أو الناقص في الواحد لتجري حركة الجدل في العدد مجراها في اللفظ . والإشارة والوجهة هي الأصل في اللفظ والعدد معاً .. فكما يرجع اللفظ في المعنى الأصل إلى الوجهة وكأنه لا وجود له في غيرها ، يرتد العدد إلى هذه الوجهة وكأنه يبحث عن معناه فيها .. وحركة الجدل في هذا الحرف لا تزيد على أن تجعل من الطفرة كيفاً للطفرة ، والطفرة فيه ليست شذوذاً ، ولا قفزات فوق حواجز ؛ بل هي خطوة كسائر الخطوات تنتقل فيها الضرورة إلى الحرية .. إذ ينتقل فيها الشيء من مادته الخام إلى شيء مصنوع .. ولفظ (ص ن ع) له في الأذهان اليوم صورة لا يمكن الخروج منها إلى ضده (ن ص ع) ، جاء في التاج من منقولات (ص ن ع) :

صنع الشيء : فعله وعمله . وصناعة الفرس : حسن القيام عليه وهو مجاز . والصيف
الصنيع : الصقيل ، وقال الجوهري : المجلو ، وقال غيره : المجرب . والصنيع : الطعام
والإحسان وهو مجاز . وقيل كل ما اصطنع من خير . واصطنعته : ربيته وخرجته وأدبته ،
ورجل صنع اليدين ، ورجل صنع اللسان ، ولسان صنع : يقال ذلك لكل بليغ .

والمصنعة : كالحوض أو شبه الصهريج يجمع فيها ماء المطر . وتسمى القرى مصانع .
والمصانع : المباني والقصور والآبار وغيرها . والتصانع : تكلف الصلاح وحسن السميت
والتزين . والصناعة : الرشوة والمداراة والمداينة . واصطنع فلان خاتماً : أمر أن يصنع له .
واستصنع الشيء : دعا إلى صنعه .

وصيغة (ص ن ع) تتجه إلى رعاية الشيء واحتوائه . والتصنيع في كل وجوهه من
رعاية الشيء وصيانتة . في صورة السيف تصقله . والفرس تحسن القيام عليه . وأبسط صور

هذه المنقولات : صورة المصنعة التي هي كالحوض يُجمع فيه ماء المطر ، فإذا قرنت هذه الصورة البسيطة بصورة أخرى مناقضة لها جاءت من مقلوبها (ن ص ع) الذي يشير إلى المناصع ، التي هي مواضع يتخلى فيها كالفائط ، وهو المكان المنخفض ، تبين لك أن استجماع الماء في المصانع ، عكس طرح الفضلات في المناصع . ولهذا قالوا : نصعت الأم بولدها : ولدته . وأنصع : أظهر ما في نفسه . ونصعت الناقة : إذا مضغت الجرة . ولا تمضغها إلا إذا أخرجتها من جوفها إلى فها . وهذه الصور تشير إلى أن صيغة (ص ن ع) تتجه لاحتواء الشيء ورعايته ، وصيغة (ن ص ع) تتجه لإخراجه وإظهاره . وليس النصوع في الثوب ونحوه إلا خروجه من كل شائبة . وما بقي من منقول الصيغتين فهو على هذا بمجاز يقرب أو يبعد .

واللفظان متضادان مبنى ومعنى ، فهذه اليد الصناع تنقل الشيء من الضرورة إلى الحرية في قطعة النسيج ، مثلاً من أمثلة التصنيع في أيامه الأولى ، ويستوعب في معناه كل تصنيع في كل مجال في الصناعة والزراعة بل وكل شيء . وكل نقل مهما كان ضئيلاً لأي جزء في الطبيعة من حال الضرورة إلى حال الحرية تصنيع .. وكأن التصنيع يمضي بنا إلى الحرية ، وقد قام بذلك فعلاً ، فقد حرر الحيوان من الجراً وكاد ، وهو ماض في تحرير الإنسان إلى أن يصبح العمل ميسراً . إننا نجتمع في المصعد فتتسارع الأيدي للضغط على زرّه لأن الضغط متعة وتعبير عن الذات العارفة . فإذا وصلنا في تحرير الطبيعة من ضرورتها في كل ما نصنع إلى شيء من هذا الحد تسابقنا إلى ضغط الأزرار لنعبر عن وجودنا بمعرفتنا وليردد من شاء :

طلب الأبلق العقوق فلما لم ينله أراد يئس الأنسوق^(١)

يقول أحدهم : « عصر الاشتراكية يوم يصبح العمل متعة » ، والتصنيع لم شعث الضرورة ، وإخراجه في صورة من الحرية على نحو ما تتخذ فيه اليد الصناع من الأوبار والأشعار أثاثاً ورئياً^(٢) .

فالوجود ضرورة والأيدي الصناع آخذة في تحريره من ضرورته ، والناس يطلبون الحرية وهي بين أيديهم في كل ما يعملون من أصغر الأعمال إلى أكبرها .

(١) هذا بيت من الشعر يبين الانتقال من طلب محال إلى طلب محال ، والأبلق العقوق هو الذكر الحامل !! والأبلق العقوق الذكر من النوق وهو لا يحمل !!

(٢) منظرًا جيلًا .

الباب الخامس

تشابه الأضداد

تشابه الأضداد

المعروف أن الأضداد لا تشابه بينها ، وهي أبعد ما تكون عن الشبه . والتضاد قائم على نوع من الطباق ، تقارن فيه أقصى حالة في شيء بأقصى حالة في شيء آخر ، كأن تقارن أقصى حالة من شباب النهار بأقصى حالة من حلكة الليل البهيم فتري أن ليس بين الحالين شبه ، ولو قرنت بين آخر لحظة من النهار ، وأول لحظة من الليل لوجدتها متشابهين أي تشابه ، وكذلك لو قرنت بين آخر لحظة من الليل وأول لحظة من النهار . ومع كل ذلك فالنهار نقيض الليل ، وقد رأيت أنها متناقضان ومتشابهان ، فهما متناقضان من وجه ومتشابهان من وجه آخر . وتشابه الألفاظ وتناقضها على مثل هذا ، ولو أخذت لفظاً - أي لفظ - لوجدته يحوي نقيضه في ذاته ، فلو أخذت لفظ (ق ر ف) وهو يعني الخالطة ، ولفظ (ف ر ق) الموجود فيه لرأيت أنه يعني الانفصال ، وبين الخالطة والانفصال تضاد ظاهر .

ولعلك لو قرنت بعضاً من أوعية القوم ، مثل الفرق الذي هو وعاء أو مكيال ضخيم أو إناء - بالقرف الذي هو وعاء من جلد يدبغ بقشور الرمان ؛ لوجدت تشابهاً بين الوعاءين .

والمقارفة التي هي : المدانة والملازمة والملاصقة ، ممثلة في قشر الشجر ولحائه المتصل به ، هي نقيض المفارقة التي هي الانفصال والتأيز . ولكن هذه المقارفة إذا نظرنا إلى القرف ينفصل عن الشجر فإذا هو فرق ، لأنه فارق أصله بعد أن كان ملتصقاً ، ومع ذلك تبقى المقارفة من الخالطة وتبقى المفارقة من الانفصال . والفطرة لا تخرج على ذاتها إلا بالتكلف ، وهذه الصيغ التي بين أيدينا صدرت عن الصائتين يوم صدرت وهم أبعد ما يكونون عن ذلك . والفطرة مقيدة بطبيعة سير الحركة في الصيغة . وطبيعة سير الحركة في الصيغة هي طبيعة سير الفطرة ذاتها التي فطر الله الناس عليها . والفاء في آخر (ق ر ف) هي التي أخذت بالشيء الذي (قر) إلى الاختلاط . والقاف في آخر (ف ر ق) هي التي أخذت بيد (الفرار) إلى بلوغ المدى . ولو نظرت إلى الشيء الذي يمضي إلى قراره كما في قول عنتره :

جادات عليها كل عين ثرة فتركن كل قرارة كالدرهم

لوجدت الفاء قد أخذت بيد الماء إلى مقارفة القرارة ومخالطتها على عكس ما فعلته القاف في (فرق) فقد أخذت بيد الفرار إلى الاصطدام بأقصى المدى ، لأن القر يبقى قرا ، والفرار يبقى فراراً ، والحرف الأخير في الثلاثي لا يغلب الحرفين وإنما يضيف شيئاً جديداً ، على عكس الثنائي فإن الغلبة تكون له .

إن المفارقة مرحلة متصلة بالمقارفة ، فما أن تنتهي المقارفة حتى تقوم المفارقة ، وما أن ينتهي الليل حتى يتبلج الإصباح ، ولقد أطلقوا لفظ (الفريق) على النخلة يكون فيها أخرى مقارفة لها وملاصقة ومدانية لأنها متفرعة منها ، فهي فريق من وجه حيث افترق جزء من النخلة عن أصله الأم ، وهي مقارفة من وجه آخر لأنها ملاصقة لهذا الأصل الأم . ولا عجب إذا رأيتهم يطلقون اسم (الفريق) على أشياء تخلط للنفساء من برّ وتمر وحلبة لتأكلها . فهذا الطعام مؤلف من أشياء متفرقة قارف بعضها بعضاً ، فهو متفرق ومتقارف إذا نظرت إلى تداني هذه الأجزاء واختلاطها في طعام واحد . وكل حركة في الوجود على هذا .

ولو رجعت إلى لفظ (قر) لوجدته من الاستقرار والتكن والتكاثف ، ولوجدت لفظ (فر) من الفرار والبعد والتسدد ، لأن الحرف الأخير في قرف وفرق لا يغير من اتجاه المعنى الأصل في (قر) و (فر) وإن جاء بالتخصيص والتقييد على نحو مامرّ ، ولا يخفى أنه في (قر) نظر إلى الحركة في ما لها ، أي في الحال التي تصير إليها وليس في حركتها ، وهذا معروف وقد مرّ ذكره كثيراً .

فهذه الأضداد متباينة متشابهة ، والقول بأنها متباينة متشابهة إن هو إلا إعلان لحقيقتها الجدلية . فكل شيء في هذه الألفاظ يقوم على هذا ، وإن لفظي (فرق) و (قرف) بحروفهما الواحدة متشابهان ، ومعنييهما المفارقة والملاصقة متضادان ، والفرق بينهما في الاتجاه : فحين يبدأ اللفظ الأول ينتهي الآخر ، والعكس بالعكس ، ومسيرة الوجود تقضي بأن تتعاقب المراحل ، والمراحل المتعاقبة متضادة ومتشابهة معاً ، والتشابه عارض والتضاد هو الأصل : فهي متضادة إذا تناءت الخطوات وتباعدت كتباعد نصف الليل عن نصف النهار ، وهي متشابهة إذا تجاوزت وتدنات وتلاصقت ، حتى أنك لا تستطيع أن تميز بينها إلا بالاتجاه ، وبالاتجاه وحده . وحين يتجافى لحاء الشجرة قليلاً عن جسدها يتحول (القرف) للملاصق (إلى) فرق مفارق) ، وحين يلتصق اللحاء يصبح قرفاً بما دأى من جسد الشجرة ولامس . ولحاء الشجرة يتقرف ، أي يتهاى للتمايز ، وتلك تسمية له بما سيصير إليه ، أي من

قبيل تسمية الحركة بألها الذي تؤول إليه ، وهو بالتصاقه الشديد لاسبيل إلى تمايزه ، فإذا تقرف كأنه وهو الملاصق للداني أصبح مستقلاً بتدانيه والتصاقه ، وإذا لم تراغ هذه الناحية اختلط الاتصال بالانفصال وأصبحت المقارفة والمفارقة واحداً ، لأن تقرف القشر يعني تباعده عن جسم الشجرة ، ولا يعني التفرق شيئاً غير هذا التباعد ، ولكن الأمر غير ذلك ، فالتقرف هنا ليس مراداً لذاته بل هو لإظهار أن قشرة الشجرة المقارفة قد تميزت ، فهو بمثابة إعلان أن المقارف مفارق ، ولما كانت الحدود الفاصلة بين المفارقة والمقارفة حدوداً لم يتمكن العلم حتى الآن من الوصول إلى الجزء الذي تنتهي عنده المقارفة وتبدأ به المفارقة بشكل واضح متميز بدت الحالات على جانبي الحدين متشابهة إلى حد كبير يجعل النظرة العجلى تخطط بين المقارفة والمفارقة عند هذه الحدود المتجاورة المتدانية ، ولا لوم على اللغة التي تظهر رموزها وكأنها تستعمل للشيء وضده بأن واحد ، إن نحن لم نميز اتجاهاً من آخر في اللفظين المتضادين ، لأنه لا يفصل بينهما في الحدود المتشابهة المتجاورة إلا اتجاه أحدهما للإيجاب والآخر للسلب ، وتلك هي سمة الحركة في صميم الشيء ، ومعروف أن السلب والإيجاب ليسا إلا اصطلاحين في مثل هذه الأحوال ، فلك أن تسمي السلب إيجاباً والإيجاب سلباً . فجزء الشجرة المفارق يمكن النظر إليه على أنه مقارف لشيء آخر ، وكذلك جزؤها المقارف يمكن اعتباره على أنه مفترق عما سوى الشجرة ومبتعد عنه .. ومراحل سير الوجود تشبه أحياناً ، وهنا يمكن الخطر ، فما أسهل أن يلبس المقارف ثوب المفارق والمفارق ثوب المقارف فترى مرحلة بأكملها قد لبست غير لبوسها وظهرت على غير وجهها ، حين تخفى معالم الاتجاه أو تستر بأقنعة تجعل من قاعدة « إنما الأعمال بالنيات » طريقاً إلى جعل الموجب سالباً والسالب موجباً ، فالحدود الفاصلة بين مرحلة ومرحلة لا تستبين إلا إذا تباعدت المرحلتان ، كما يتباعد الليل والنهار ليميزا ، أما في لحظة تجاورهما فأخر لحظة من النهار كأول لحظة من الليل لا تميزان إلا بالاتجاه .. اتجاه نحو النهار المدبر واتجاه نحو الليل المقبل . والجموع الذي يريد أن يستبرئ لوجهته التي هو موليتها ، عليه أن يتقي الشبهات التي تنتشر على الحدود الفاصلة بين مرحلة وأخرى ، فلا يلتبس عليه اتجاه باتجاه ، وهذا الالتباس يسري رويداً رويداً فإذا نحن بعد ذلك « لأنث أنت ولا الديار دياراً »^(١) ، والذين قالوا بالجذلية وانتظام الوجود في الصيغة (الديالكتيكية) إذا نظروا إلى الأضداد في شباها فحسب فلم يروا إلا نصف الليل في مقابل نصف النهار عاجزون عن وصل

(١) هذا البيت نكرره كما نكرر ما نتحدث عنه في كل كلمة لأن الأصل واحد

مرحلة الليل بمرحلة النهار إلا عن طريق التشابه ، وعندها يصبح الجدل في سيره (الديالكتيكي) قفزات لا رابط بينها ولا اتصال ، وكأنه طفرة أبدأ وانتقال من بياض النهار إلى سواد الليل في مثل لمح البصر أو هو أقرب ، وقد غمت فيه الفطرة بسحب طفرة لا وجود لها إلا في الفطرة .

ولما كان الليل يلج في النهار ، والنهار يلج في الليل ، وكل مرحلة تخرج من سالفاتها ؛ جاءت الولادة الطبيعية لهذه المراحل متسلسلة متصلة ، كل لحظة فيها تخرج من الأخرى ، وكل لحظتين متجاورتين متشابهتان ، ويبرز بينهما جلياً التضاد كلما تباعدتا ، فإذا بلغ موجها أقصى مده ، عادتا إلى التقارب من جديد ولكن في صورة أكمل وأتم وأوسع وأشمل بما لا مجال فيه للمقارنة بين حالهما في التقارب الجديد وبين حالهما في التقارب السابق إلا في الصيغة الجدلية والسير الديالكتيكي ، ذلك السير الذي لا يعني إلا انطلاق فطرة الشيء على سجيتها .

وإذا عدت إلى لفظي (فرق) و (قرف) وجدت أن المفارقة لا تسمى مفارقة إلا إذا سبقتها مقارفة ، أي مخالطة وملاصقة وملازمة ، وهذه المفارقة حين تكون مجاورة للمقارفة « بيت بيت »^(١) فإنه يمكن أن تسمى مقارفة بحكم الجوار ، وهذا واقع في أسلوب القوم ، وحين سئلوا عن قول القائل :

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

لِمَ جاء لفظ (قبر) الأخير في البيت مكسوراً مع أنَّ محله الرفع ؟ .. أجابوا بأنه جاء مجزوراً لمجاورته للفظ حرب قبله وهو مجرور ، وهذا من باب الجر على المجاورة عملاً بقولهم : « ويؤخذ الجار بجرم الجار » .

لذلك تأخذ المقارفة اسم المفارقة ، كما تأخذ المفارقة اسم المقارفة أيضاً ، والقول إن المفارقة تسمى مقارفة والعكس بالعكس ، ليس قولاً على عواهنه ؛ بل إن طبيعة الجدل ومنطق الديالكتيك يقضي بذلك ، لأن المراحل يستحيل سيرها الديالكتيكي ما لم تتشابه كل خطوة مع الخطوة التي تليها مباشرة ثم يقل التشابه ويكبر التضاد كلما تباعدت الخطوات . والذي يرجع إلى سير الحركة في الجماد والنبات والحيوان والإنسان بل وسائر الموجودات يرى أن الخطوات تتشابه كلما تدانت وتتضاد كلما تباعدت ، وهكذا فكما ابتعدت الخطوة

(١) المرب تقول : هو جاري (بيت بيت) أي ملاصقاً .

عظمت المفارقة والمباعدة ، وكلما دنت الخطوة واتصلت اشتدت المقارفة والمخالطة واللامسة حتى يصدق منطق الجدل الديالكتيكي بأن كل تشابه فيه تضاد ، وكل تضاد فيه تشابه ، ولو نظرت إلى المفارقة وهي في تباعدها عن المقارفة تجدها في طريقها إلى المقارفة ، كالذي يعن في سيره نحو الغرب فهو في الوقت ذاته ممعن في سيره نحو الشرق ، والعكس بالعكس ، وهذا أمر لا بد منه لأن حروف (ف ر ق) هي نفسها حروف (ق ر ف) ولكن الحروف بها عكس كما يقول أبو العلاء :

وجرم في الحقيقة مثل جرم ولكن الحروف به عكس

والاتجاه هو الذي يظهر الفرق بينهما ، ذلك الاتجاه الذي يتحدد في الخطوة أو قل في الحرف الأول ، ومن هنا كانت صحة أولى الخطوات في المسيرة شرطاً للوصول إلى الغاية ، لأن ما يتلوها من خطوات قائم عليها ومتجه إلى وجهتها . وما حرص المجتمع على سلامة التنشئة إلا لأن الخطوات الأولى في حياة الجيل - أي جيل - هي التي تحدد معالم المستقبل ، وترسم حدوده ، وتقيم أسسه ودعائمه . وصحة الاتجاه إن تغوغل عنها لحظة أخذت بزمام المرحلة في وجهة غير وجهتها وطريق غير طريقها - ولو أنك استبدلت موقع الفاء بموقع الراء من لفظ (ف ر ق) فأصبحت (ر ف ق) لانعكس الأمر بمجرد استبدال موقع بموقع بين الحرفين في المسار الجدلي الديالكتيكي من اللفظ ، لأن رفق ترجع في كل ما ورد تحت اسمها في كتب اللغة إلى المصاحبة^(١) ، والمصاحبة ضد المفارقة ، وكأن هذه المصاحبة كانت تعني فيما تعنيه التعاون في سبيل البقاء فلحقت بها معاني التلطف مجازاً ، لأن المجاورة المكانية أصل في معنى الرفقة من التلطف ، والتلطف والتعاون في سبيل العيش من ثمار المرافقة والمصاحبة ، وبصورة عامة تتقدم الحركات الحسية المثلثة هنا في المجاورة على الحركات المعنوية التي هي التلطف والتعاون ..

وهكذا ينعكس معنى اللفظ باستبدال موقع الفاء من (ف ر ق) بموقع الراء من (ر ف ق) وفي هذا إشارة إلى أن الخطوة الأولى في المسيرة هي التي تحدد معالم الطريق إلى الهدف وتضع الصوى والرجوم على جانبيه .

والأضداد ليست من نوع الأضداد المعروفة والمتداولة ؛ كالخير والشر ، والحر والبرد ،

(١) ومعاني (ر ف ق) وإن رجعت إلى معنى المصاحبة ، فإن لكل من الصيغتين هويتها المميزة وليس تفسير إحداها بالأخرى إلا من قبيل التجوز وإنما نكرر هذا دائماً لشدة الحاجة إلى مثل هذا التكرار .

والعلم والجهل ، وما إلى ذلك ، فهذه الأضداد تمثل نقطة يبلغ فيها الحال مدى تقوم بينه وبين الحال المضادة هوة لا يمكن تجاوزها إلا بصرف النظر عن قسم كبير من المرحلة التي تصل بين الضدين ، وهيئات أن يتمكن المرء من الانتقال من الجهل إلى العلم ، لأنه إذا كان جاهلاً فلسوف تمر فترة يقضيها في التحري ومحاولة الكشف ، وما أكثر ما ينبو فيها الصارم ويكبو فيها الجواد ، هذه الفترة هي فترة التلمس ؛ فترة تنقضي وطالب العلم يتحسس معالم طريقه يضل كثيراً ويهتدي قليلاً إلى أن يقول مع أرخميدس : « وجدتها وجدتها » وقد لا يكون وجدها !!

وحين ترجع إلى لفظ (علم) و (ملع) و (جهل) و (ل هج) من هذا البحث ترى أن الملع هو ضد العلم ، لأن الملع يعني تلك المحاولة التي تسبق العلم بالشئ ، فالذي يتقدم العلم ويسبقه هو الملع وليس الجهل ، ومن الملع ننتقل إلى العلم ولا ننتقل من الجهل بالشئ إلى العلم به ، وهذا دليل على أننا لا ننتقل من مرحلة إلى أخرى فجأة بحيث ننتقل من جهلاء بالشئ إلى علماء به ، ومن الحر إلى البرد وإن بدا لنا ما يشير إلى المفاجأة . ولعل الذي يسمع الآن ما تذيعه الأرصاد الجوية عن اقتراب موجة حارة إثر موجة باردة يعلم أن الإحساس العادي لا علم له بذلك لأنه لم يرق إلى إحساس أجهزة الرصد ، وعلى هذا فالأمر لا مفاجأة فيه ، إذ المفاجأة هي الشئ الذي لا نتوقعه ، أما وقد صارت موجة البرد متوقعة فلم تعد مفاجأة ، ولكن الأمر ليس على إطلاقه ، لأن المرحلة حين تكتمل تصبح وكأنها مفاجأة ، ودليل ذلك أن لفظ (ق ر ف) حين يجري من القاف فالراء فالفاء ويتم النطق بالفاء فإن لفظ (فرق) يكون قد بدأ ، إذ نهاية (ق ر ف) هي بداية (فرق) ، غير أن الأمر في حقيقته ليس هكذا ، لأن نسج رقعة (فرق) بدأ ببداية نسج رقعة (ق ر ف) لأنك حين تمر بحروف (ق ر ف) تكون في الحقيقة قد مررت بحروف (فرق) ولكن بصورة معاكسة ، وهذا يدل على أن كل مرحلة نشأت في حضن المرحلة التي سبقتها ، وعلى فراش تلك المرحلة السالفة وتحت سقفها وفي بيئتها نشأت المرحلة التالية ، ومن هنا تأتي قوة الجدل وتبرز خطوطه الديالكتيكية ، وهذه الخاصية في حركة سير الوجود يرسم المستشرفون لآفاق المستقبل مسالك الجدلية ، والذي يتمكن من إقامة بنيان (ق ر ف) هو الذي يتقرب ولادة (فرق) بثقة واطمئنان ، ولما كان من غير الممكن بوسائل العلم الحاضرة الوقوف على الحركات الدقيقة القائمة على حدود المراحل فإننا لا نتبين لفظ (فرق) إلا بعد اكتمال لفظ (ق ر ف) والسير في مرحلة اللفظ الجديد ، وكأن الانتقال من حرف إلى حرف يتم بمراحله

القصيرة الدقيقة دون أن نلاحظ التغيرات الطارئة ، وإلى أن يتمكن العلم في المستقبل من الوقوف على أدق التغيرات في أدق جزئيات المادة سيكون من الممكن حينذاك معرفة المولود القادم في رحم المرحلة الحاضرة بكل ملامحه وصفاته ، غير أن ظاهرة الحركة في أدق الأجزاء المعروفة الآن تشير إلى خروج هذه الحركة عن سلطان الوسائل العلمية المتاحة مما يدل على أن الاحتمال يطل بوجهه ، وليس في وسع أحد الآن أن يقرأ صحيفة الغد .

وكأن الأول يردد على سمعنا ما نكثر من ترديده :

طلب الأبلق العقوق فلما لم ينله أراد بيض الأنسوق^(١)

هذا وإن معرفة الأضداد المتعاقبة والتي يتألف نسيج هذا الوجود الذي نحياه أمر من الأهمية بمكان ، لأن جهلها يسترعننا رؤية المرحلة كما هي في واقعها ، ويحجب عن بصرنا مشاهدة المتناقضات ، ويجعلنا نرى المتناقضات الزائفة التي تؤدي إلى الوقوع في الخطأ . فالعلم ليس ضده الجهل لأنه لا يمكن الانتقال من الجهل إلى العلم^(٢) ، وقد عرف ذلك علماء اليونان من قبل ، ومثل ذلك كل المتناقضات المتداولة ، فهي بحاجة إلى إعادة النظر فيها من جديد ، وليس ما تجده في المعجمات من أن العلم ضد الجهل بمتعارض مع هذا لأن أمثال هذه التعاريف تشير إلى خطوة معينة من خطوات المسيرة الجدلية ولكنها لا تؤرخ ولا تشير إلى المرحلة كلها ، كما أن هذه التعاريف ليست قرارات صادرة عن القوم كتلك القرارات التي تصدرها المحاكم بعد أن تكتسب الدرجة القطعية ، لأن القوم بفطرتهم هم الذين نطقوا بهذا الحرف نطقاً متفقاً ومتناسقاً مع حركة الوجود ، إنه النص في مقابل الاجتهاد ، ولا مساع للاجتهاد في مورد النص ، وحين جروا بنطقهم مع حركة الوجود جاء لفظهم متضمناً ضده في ذاته ، ولم يصدر عنهم ما يشذ عن هذه القاعدة إلا بعض الألفاظ التي جاء الحرف الثالث فيها بمثابة عود على بدء للحرف الأول مثل (قل ق) .

(١) تقول العرب هذا في الأمر البعيد المنال .

(٢) سهر بك في بحث (علم م) وتقيضه (م ل ع) شرح ذلك .

الكلمات التي مقلوبها ووجهها واحد

إنَّ الشئائي في اللغة هو الأصل . والفعل الأول لا يتكرر أبداً إلا بعد أن يُقابل برد الفعل . وبعد ذلك يأتي فعل آخر مصاحب برد فعله وذلك كذلك دائماً وأبداً . وعلى هذا فحين نجد أفعالاً من مثل (س ل س) (ج ر ج) (در د) (ق ل ق) إلخ .. يتكرر فيها الحرف الأول فإن ذلك ليس من التكرار في شيء . وإنما هو بداية لفعل جديد ، يعقبه رد فعل جديد على مثاله ، ومعاكس له في الوجهة . ولهذا نجد بعض السلف قد تنبه إلى هذا وقال : الأصل في (س ل س) هو سلسل وفي (ق ل ق) قلقل وهكذا ...

وقد أحصيتُ ما يمكن تركيبه من مثل هذه الألفاظ التي وجهها ومقلوبها واحد ، فبلغت قرابة تسع مئة كلمة ، والمستعمل منها لا يزيد على ثلاث وثمانين كلمة .

ومعروف أن ما فوق الثلاثي مؤلف من أكثر من كلمة واحدة . ولإجراء ضابط التضاد المتزواج عليه ؛ فلا بد من رده إلى الألفاظ التي تألف منها ، كما هي الحال حين نريد إجراء تجربة على الهيدروجين في الماء ، فلا بد من عزله أولاً لإجراء التجارب .

والألفاظ المؤلفة من حرفين ، والتي جاء وجهها ومقلوبها واحداً . من مثل (س س) و (ص ص) و (ب ب) فلم تجاوز بضعة ألفاظ ، ولم يعتد بها أهل اللغة لأنها من ألفاظ الترقيص والمداعبة . والذين يرون أن في مثل (س ر س) و (ق ل ق) خرقاً لضابط التضاد المتزواج القائم في كل شيء ، فإنهم كمن يريد أن يأتي فعل وفعل آخر ، وبعد أن يتم حدوثها يأتي (رد) و (رد) آخر . ولو كان الأمر كذلك لزال هذا الوجود من أساسه لأنه لو حصل فعل ولم يتوازن برده فعل مصاحب له ، لاختل التوازن في هذا الوجود . لأن الفعل ورد الفعل ليس بينهما فاصل قطعاً . فلفظ الحل من (ح ل) الذي يتجه إلى تراخي الشيء في تمام لا يمكن أن يقوم إلا إذا رافقه اللح من (ل ح) . إذ يستحيل أن يتراخي شيء متجافياً عن مكان من غير أن يلح على مكان آخر ، وهذا ما جعل الفطرة تنتهي من (ل ح) وتبدأ (ح ل) وبالعكس في لحظة واحدة وحرف واحد هو بداية ونهاية معاً .

ولهذا فإن الحروف التي لحقت بالثنائي ولم تكن تكررراً للحرف الأول إنما جاءت في آخره من الوقت بالنسبة للثنائي . وهي حروف ملحقة بالثنائي . ولا يتجلى فيها التضاد كما

يتجلى في الثنائي . وإنها إلى ما فوق الثلاثي أقرب منها إلى الثنائي الأصل . لأن الحركة ثنائية ؛ أي فعل ورد فعل قَرَفَع . والرفع فعلٌ جديدٌ يتطلب رد فعل جديد لا محالة .

هذا وقد أقردنا هذا البحث مستقلاً عن غيره .

والأضداد تشابهها في نقاط اتصال بعضها ببعض ، وعلى طرفي هذه النقاط يخرج الضد من ضده ، فتخرج المرحلة الحية من المرحلة المحتضرة .. وأطراف النهار الملتقية بأوائل الليل تؤلف معاً نسيجاً متشابهاً يحتاج من يميزه إلى دليل ، ضارباً عرض الحائط بالقول :

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

فهو قول ينصرف إلى قمة النهار ساعة الضحى ، وقمة الليل حين يعتكر الظلام ؛ هاتان القمتان متيزتان واضحتان شأن كل القمم . والمجتمع الإنساني حين يذكر (الأضداد) لا يعني مقابلة مرحلة كاملة بمرحلة كاملة ، فهو يقابل بين قمتيهما ، كمقابلته بين بياض الضحى وفضمة الليل ، فالأضداد أضداد قم لا أضداد مراحل . ومن ينظر إلى أطراف المراحل المتعاقبة يجدها متشابهة . وقد انصرفت الأفكار عن تاريخ هذا التشابه فأغفلت أهم ما في الوجود لأنها لم تؤرخ إلا القمم ، وما إقامة نصب الجندي المجهول إلا لإلفات الأنظار إلى ذلك النسيج المتشابه في حركة الوجود الذي تنسجه الأيدي المألومة المجهولة ، ومن أجلها أقاموا النصب للمجهولها في كل ساح وباح من كل دار . وحق لهم أن يقيموا ..

انظر إلى لفظ (دفر) وضده الكامن فيه (رقد) تجدد (الدفر)^(١) دفعك الشيء وتجدد (رفته) دعمك له ، وأنت تدفقه كأنك تدعمه لئلا يقع عليك ، وحين تدعمه كأنك تدفقه ليميل عنك .. وصورة الحركة بين الميل عليك والميل عنك هي صورة الفعل ورد الفعل في أبسط صورها ..

وبين (دفر) التي تعني (دفع) وبين (رقد) التي تعني (عضد) مرحلة خفية يكاد يكون الدفع فيها كالرفد ، والذي أخفى هذه المرحلة عن الملاحظة صورة (الدفع) في الذهن التي تنصرف إلى رد الشيء رداً واضحاً بيناً دون ملاحظة أن الدفع في بدايته حركة ، فهي لا تنطلق من أدنى سرعة إلى أقصاها في لحظة البدء - ومثل ذلك العضد فإنه لا ينتقل إلى الثبات والتكن إلا متدرجاً .. والتدرج أسلوب الطبيعة في سيرها ، فرؤية النور في مقابل

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادتا (دفر) و (رقد) .

رؤية الظلام المحض تؤدي إلى العشا وسوء البصر ، ولهذا يلج الليل في النهار ، ويلج النهار في الليل بالانتقال المتدرج من أحدهما إلى الآخر ، وكل المراحل التاريخية بوجه عام تجري على هذا ، ولكننا لا نتبين إلا حركة الانتقال من قمة إلى قمة ، وتضييع المراحل الأخرى في ظلام العشا وسوء البصر .. والذين يقابلون بين النور والظلام ، والخير والشر ، والشك واليقين ، والحر والبارد ؛ لا يرون إلا القمم ، والقمم وحدها ، ويتغافلون أو يغفلون أن آخر مراحل النور كأول مراحل الظلام ، ونهاية الخير كبداية الشر ، والشك أول مراتب اليقين ، ونهاية الحرور بداية البرود - وهذا الإغفال أو الغفلة يجعل التميز بين المراحل أمراً عسير المنال .

لقد كان للثقافة ووعي هذه الأضداد الحقيقية التي تؤلف النسيج الحي للواقع دور هام في الإمساك بناصية الجدل وتجنب الكثير من التجاوز ، وحين يقال تجاوز فإنما يراد به خروج حركة الجدل عن سيرها المعتاد .

إن سير الجدل في المادة يقوم على التضاد الكامل في المرحلة كلها ، ماتضاد منه وماتشابه ، وفي المجتمع الإنساني لا يزال العامل الأكبر فيه يرجع لصراع الأضداد التقليدية . ولو كان صراعا بين المراحل الحقيقية كلها لسارت الأمور في المجتمعات الإنسانية سيرا يتأسى بسيرها في المجتمعات المادية . كما سار هذا اللفظ العربي في جدليته سير الجدل في المادة ذاتها ..

إن المتنبي يقول :

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جواهرها ويختصم

ينتقل من انشغال باله بنظم القصيدة إلى النوم فجأة ، متجاوزا تلك المراحل التي تسبق النوم ، وفيها يقلب القوافي ظهرا لبطن ، لقد تجاوزها ليحدثنا عن الطفرة وليس عن الفطرة التي تقضي بتتابع المراحل على صورة متدرجة لقد كان بشار يعاني في نظم القصيدة ما تعانيه الحامل من الولادة ، والمتنبي يعاني شيئا من ذلك ، كبراً أو صغراً .

وبيته شديد الأسر ، ولكنه يخفي في طياته ما أعلنه بشار .. فالعفوية المطلقة لا وجود لها ، والوجود كل الوجود للجدلية ، للعفوية القائمة على حركة الجدل . إذا نام المتنبي ملء عينيه عن شوارد الشعر ، وعانى بشار منه ما تعانيه المرأة في الولادة ، فإن قرص الشعر يقع في مكان بين هناءة النوم وألم المخاض ، أي بين بين . وليس هناك نوم مطلق ، فالأحلام نوع من اليقظة ، وليس هناك يقظة مطلقة ، فأحلام اليقظة نوع من النوم .

والأفكار اليقظة هي التي استطاعت أن ترى المرحلة كما هي في تسلسلها الجدلي ،

وتقلت رؤيتها إلى الفكر الإنساني ليفتح عينيه على حركة الجدل في سيرها التاريخي ، وهذا ما رأيناه عند الفارابي في نصه الذي شرحناه .

والذين أرسلوا أقلامهم في النثر والتنظيم وسائر فنون القول الأخرى ، ولم يروا المرحلة رؤية متميزة ؛ لم يستمعوا إلى صوت الوجود في لحنه الجدلي . إن الذي لا يرى انتقال الإنسان من الصحة إلى المرض ، ومن المرض إلى الصحة ؛ يغفل أو يتغافل عن تلك الحدود الخفية التي ينتهي عندها المرض وتبدأ الصحة أو بالعكس .. ولكن الطبيعة تجري على غير ما نرى في ظاهر الأمر .. فهناك مراحل بين الصحة والمرض أو بين المرض والصحة لا نحس بها ، بل هناك مراحل لم يستطع العلم بوسائله المتاحة أن يحيط بها ، فلا تزال مطوية على مثل ما هي مطوية بين الحق والباطل ، والشك واليقين ، والعلم والجهل .

وإذا طالبتنا طبيعة الحياة أن غضي في كشف تلك المراحل في المبادء فإننا صائرون إلى التلاقي بين الألفاظ والمادة حين نستطيع الوقوف على المراحل المتدرجة بين الأضداد لأن نقفز من قمة ضد إلى قمة ضد آخر . وستبقى أضداد الحق والحرية والجمال والخير والباطل والاستعباد والقبح والشر في قمتها حتى تتضح الحدود المتدرجة بين الحق والباطل ، والحرية والاستعباد ، والجمال والقبح ، والخير والشر لعين الذين يحيون في هذه الحدود المتدرجة . إن كلا من جدل الطبيعة وجدل الألفاظ من واد واحد ، وينزعان إلى غاية واحدة ، وهما وجهان لعملة واحدة ، لأن لفظ (دفر) وجه أو مظهر للفظ (رفا) وحروفها واحدة لولا أنها عكست ، ولا فرق بينها إلا في نظام الحروف الذي يزول حين تزول الإشارة الموجهة فيصبح الدفر رفا والرقد دفرا ، وإذا لم يكن للشيء الذي تدعّمه وجهة فكيف تدعّمه أو تدفّره والوجهة إذا زالت زال الدفر والدعم معا ..

وخفاء التشابه بين مرحلة وأخرى في ظلام المرحلة السابقة أو نور المرحلة اللاحقة يجعل الخطوات المتجاورة بين بين .

ولا عجب إذا كنا اليوم لا نستطيع الخروج من الأضداد المألوفة ، فنحن نعرف أن الحق واليقين والعلم ؛ أضداد للباطل والشك والجهل . ولو سألنا أنفسنا ماذا كانت تعني هذه الألفاظ في الأيام الأولى لوجدنا أن التضاد بينها من ثمار التطور ، وأنها لم تكن تعني ما نعبه اليوم منها .

وإذا كنا قد تجاوزنا البدهيات في سبيل إقامة علم صحيح فإنه لا بد من تجاوز هذه

الأضداد التي نألفها إلى الأضداد التي تكن في ألفاظ هذه اللغة لنستطيع المقارنة بين بناء الحروف فيها وبناء المادة الطبيعية ، لأنك إذا أردت المقارنة بين شيئين فلا بد من ردهما إلى حالة متماثلة ، فأنت لا تستطيع المقارنة بين رقم (٣) ورقم (٣) إذا كان أحدهما يعني ثلاثة كتب والآخر يعني ثلاثة أقلام ، ولا بد من تجريدهما ليكن استعمالها - والحال في اللغة على مثل هذا - وليكن التعاون بين الخطوات المتشابهة على أطراف المراحل على الأقل . وسيبقى هذا بمثابة الظلال لشجرة لا ظلال لها ، لأن سماء الفكر الإنساني ما تزال تبرق وترعد وشمسها تجري خلف حجب كثيفة من صراع الأضداد التقليدية .

كانت الإنسانية تعيش الوجود حولها وكأنه جزء منها ، ثم تميزت عنه فتعالت عليه ، ومرت بدورين ؛ دور الاختلاط به ، ودور التعالي عليه ، وفي دور الاختلاط أو عدم التمييز لم تر الأضداد المتجاورة ، وكأنها تخلط بين نهاية الليل وبداية النهار .. فلم تر إلا حلقة الليل وبياض النهار ، ورأت نفسها بين قمم الأضداد ، وانتقلت هذه الأضداد إلى المعجمات فعرفوا قمة الضد بقمة الضد الآخر وقالوا : الشك ضد اليقين .. مع أن الفكر لا ينتقل من أحدهما إلى الآخر فجأة .. والشك ليس ضد اليقين بل هو أول مراحل اليقين ، وأول مراحل الشيء جزء منه ، فجعلوا الشيء ضداً لجزئه ولم يجعلوه ضداً لنظيره القائم فيه ، وهذا ما جعلهم يتعاملون مع الأضداد الزائفة التي تهدم ولا تبني ...

والأضداد القائمة في الأشياء ذاتها هي عنصر الحياة الفعال ، وهي أضداد متحاببة متعاونة كالبنيان المرصوص يشد بعضها بعضاً في معركة الوجود ، ويفني بعضها بعضاً في سبيل نسج برودة الحياة الزاهية ، فلا تهدم إلا لتبني ما هو خير وأفضل حين نستطيع وعي حركتها ونخرج من حكمها لنحكمها .

الباب السادس

المعرفة وحركة الجدل

المعرفة وحركة الجدل

تتجه المعرفة إلى إدراك (الكيفية) وحركة الجدل في هذا الحرف تقضي بأن الشيء (كم) في ذاته و (كيف) لظنه .. وأن الأضداد متعاقبة ، أي أن بعضها أخذ برقاب بعض ، فهي متتابعة متوالية لا تتوقف .

وكل حركة تحل محل سابقتها في مسيرة الجدل الفطرية ضد لها ... وحركات الطفل في أيامه الأولى على هذا حركات متضادة متعاقبة يتلو بعضها بعضاً . وكل حركة باعتبارها (كم) في ذاتها وكيفاً للحركة التي سبقتها ، تشير إلى توالي الكيوف . والتكيف مع الواقع يقتضي أن نتعرفه في أبسط الصور ... ولما كانت كل حركة كيفاً للحركة التي سبقتها فهي حركة متطورة ، تحمل في سماتها ملامح التجديد ، وتشير إلى أنه لا تكرار في الوجود ، لأن التكرار معناه عودة الشيء نفسه دون تغيير أو تبديل ، ولما كانت مسيرة الجدل تقضي بأن كل حركة تحتوي على (كيف) سابقتها فهي إذن حركة جديدة في كيفها بالنسبة لسابقتها وإن كانت كما في ذاتها .. والتضاد هنا بين مطلق حركة وحركة بصرف النظر عن الألفاظ التي لا تعتبر في مرحلة الطفولة الحيوانية الباكرة إلا أصواتاً متعاقبة تعاقب الحركة في النبات^(١) ، وكل حركة ضد الحركة التي سبقتها ، فهي لفظ وحركة معاً جاءا على صورة واحدة .

والكم والكيف في الحركات الأولى مختلطان يصعب تمييزهما .. والحركة الأولى (كم) و (كيف) لذاتها في ظاهر الأمر ، ولكن الواقع ومنطق الحرف يقتضي أن تكون هذه الحركة الأولى كمّاً في ظاهرها وكيفاً في باطنها ، أي أنها كم وكيف معاً في آن ، ولو كانت كمّاً خالصاً لما تطور الوجود إلى ما هو عليه الآن .

وهذا يشير إلى أن الكم والكيف بدءاً معاً في لحظة واحدة وبخطوة واحدة ، فلا سابق

(١) القصد من التمثيل بحركة النبات الإشارة إلى التصادم قبل الإفصاح ، فهو تصادم في حركات صوتية من الصعب إيضاح معناها لكثرة ما تحمل من مغزى .

ولا مسبق ، وحركة الجدل ثنائية البدء ، فالشيء وضده جاء معاً في لحظة واحدة وخطوة واحدة .

وفي لفظ (ح س) ما يشير إلى أن الإحساس استقبالي للحركة ، فالذي يحس بالشيء يستقبله ويتلقفه ويحتويه ، وأن السحّ اندفاع في الحركة ..

وصورة ذلك فهن أحس بألم فسحت دمعته . لقد استقبل الألم ، وأفاض الدمع .. فالفعل هنا هو الإحساس ، وردّ الفعل هو الدمع ، وكذلك في (ش ع ر) وضدها (رع ش) فالمشاعرة مباشرة ، فإذا شعرت بما يباشر جلدك ارتعشت ، وأنت مع الإحساس والسح والشعور والارتعاش في صورة من الفعل وردّ الفعل في أبسط حالاتها . وهي صورة التضاد الذي يتمثل في الحركة وضدها على صورة فعل وردّ فعل . وحين تحسوا الألم من (ح س ١)^(١) تسحو عنك ما يسمى برد الفعل .

ولما كانت الحركة - والمراد هنا من الحركة حركة الشخص ذاته - تجد كيفها في الحركة التي تليها لأنها ضدها ورد فعل لها ؛ كان الطفل معلم نفسه ولا معلم له سوى نفسه ، وكانت مهمة المعلم مقتصرة على وضعه في موقف يتطلع إلى تفسيره من خلال حركة أخرى يقوم بها فثالثة فرابعة .. إلخ . حتى يجد من (كيف) كل حركة في الحركة التي تليها ما يكشف له عما يبحث عنه .

ومهمة المعلم إذ تقتصر على تهيئة ما يلزم ليتابع الطفل حركاته متطلعاً من كل حركة إلى الحركة التي تعقبها ليرى فيها (كيف) سابقتها ؛ مهمة شاقة تحتاج إلى معرفة واسعة ووقوف على سير حركة الجدل عند الطفل .. والمعرفة هي جماع هذا (الكيف) في الحركات كلها ..

والقول^(٢) : « وهذا الذي قررناه يعارض المأثور من التراث الفلسفي ، وذلك لسبب واحد ، هو أن رأينا يعتمد على الفكرة القائلة بأن موضوعات المعرفة توجد كنتائج لعمليات موجهة ، لا بسبب تطابق الفكر والملاحظة مع شيء سابق » .

إن حركة الجدل في هذا الحرف إذ تجعل (كيف) كل حركة موجوداً وقائماً في الحركة التي تأتي بعدها ، كأنه يجعل من (كيف) أية حركة تلخيصاً لـ (كيف) كل الحركات

(١) حسا الماء أخذه بيده وسحا القشر قشره وأزاله .

(٢) جون ديوي للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٢٢٧ .

لماضية ، هذا إذا كانت الحركات متعاقبة دون انقطاع في مجرى واحد ، وبتوجيه كامل .. وهذا شيء لا وجود له في الواقع ، لأن الأفراد ليسوا ذاتاً واحدة في كل زمان ومكان تجري على قدرها كالشمس والقمر .. إنهم ذوات متعددة ، وذوو فرديات متميزة زماناً ومكاناً وبيئة ووراثة ، ومدى متفاوتاً .. فحركاتهم متداخلة ، والكيف فيها يفتى بعضه في بعض ويمتص بعضه بعضاً على مثل ما يحدث في الطبيعة من امتصاص الشحنات وزوالها في جسيمات أخرى ... لذا كان تحديد الكيوف السابقة من خلال الكميات اللاحقة أمراً تقريبياً .. وهذا يشير إلى أن الاعتماد على نتائج العمليات الموجهة في تحديد سمات المعرفة اعتماد تقريبي ، شأن كل اعتماد .

وعزل الكيوف السابقة عن الكيوف اللاحقة عزل مخبري ويجري في أضيق الحدود في مجال المعرفة الإنسانية التي يأخذ بعضها برقاب بعض في كل شيء ، وليس من اليسير أن تقول هذا للحاضر وذاك للماضي إلا في حدود الظواهر العامة . وحركة الجدل تجعل من نتائج العمليات الموجهة نتيجة مركبة ، فهي في كل لحظة نتيجة مؤلفة من حاضر الماضي أو ماضي الحاضر .. ولكن حاضر الماضي غير الماضي حتماً .. وكذلك ماضي الحاضر غير الحاضر كذلك ، وفصل المضاف من المضاف إليه في هذا التركيب يتم بعد مراحل من ماضي الحاضر وحاضر الماضي ، حتى يكون التطور قد بلغ حداً تمايز فيه المراحل وتتضح . والشيء الأهم في الموضوع أن لا يقيد كيف الحركة السابقة كيف الحركة اللاحقة ، لأنه بالنسبة لها ليس إلا كماً ، وهذه هي الناحية الهامة في المعرفة ، فلا يجوز بأي حال أن يسمح لكم بأن يضرب نطاقاً من حول (الكيف) يحجر عليه به ، وليس لـ (الكم) إلا أن يكتفي بأنه موجود في الحركة اللاحقة كماً ، وكماً فقط ، وإلا كانت الحركات تكراراً لا تعني شيئاً ، وليس في هذا إلغاء للحركة السابقة ، بل إحياء لها وتطوير في ثوب جديد .. وإلغاؤها في تكررها دون أن تتجدد بالكيف وتتطور به .

الكم موجود في كل الحركات والفرق بين حركة وأخرى فرق في الكيف .. وزيادة (الكم) في الحركة لا تؤدي إلى (الكيف) بمجرد أن نأتي بها . ولا يظهر (كيفها) إلا في حركات تالية ... والفارق بين الكيف اللاحق ، والكيف السابق هو الذي يوجه الحركتين ، ويجمع بينهما من خلال فارق الكم بينهما . وتحرير (الكيف) من غمرة (الكم) في كل حركة نقل للكم من الضرورة إلى الحرية . وإذا ضاع (الكيف) في غمرة الكم دون أن يتميز - وما أكثر ما يضيع - فإن الذي ضاع هو الحرية في أخص معانيها .

جدلية الحرف (٢١)

والمستعبد (كم) لا يتجدد ولا يتطور ، فالتجدد والتطور إنما هو في الانتقال من الكم إلى الكيف .. وحين تفرض حالة واحدة على شيء ما بإبقائه في حياة (الكم) وحرمانه من التكيف ، فإن أولى خطوات التحرر مرتبطة بأولى خطوات التكيف . والحركة الماضية كانت كيفاً ، وصارت في الحاضر كمّاً ، ليستطيع الحاضر أن يتكيف بنفسه فلا يفرض عليه الكيف فرضاً . وإذا فرض على الحاضر كيف سابق فقد زال برمته من الوجود ...

وتأتي المغالطة من يحسبون أن الماضي فقد (كيفه) في الحاضر ، بل الأمر على عكس ذلك ، فالماضي قد استبدل بكيفه كيفاً جديداً وذلك هو التجدد والتطور .

إن شجرة الماضي باقية ولكن بأوراق جديدة في كل ربيع وبثمر جديد في كل عام ، ومن شاء أن يلزمها أوراقاً لا تتبدل ، وثاراً لا تخلفها ثمار ، فقد أذن لها أن تزول . وحركة الجدل في هذا الحرف حين نظرت إلى كل الحركات السابقة على أنها (كم) فإنها تنزع إلى شرح وتفسير القضية الأولى في الوجود ، قضية الحرية أو المعرفة ، فهما شيئان في واحد .. فالفرد - أي فرد - إن لم ينظر إلى كل المعارف في الوجود على أنها (كم) قد أنيط به نقله إلى (كيف) ، وأن ما يملكه من هذه المعارف التي لا حدود لها هو ذلك الجزء الذي يكتفه صغراً أم كبراً ، إنه إن لم ينظر إليها على أنها (كم) صار كمّاً مثلها وفقد وجوده .. فوجوده هو حريته ، وحريته على قدر الضرورات التي يحولها ويكيفها بنقلها من قيد الحتمية إلى الاختيار ، فلو نظر إلى المعارف على أنها كيف بالنسبة له لم يبقَ له شيء يعمل به ، لأن العمل في تعريفه الأخص والأعم معا هو تحويل (الكم) إلى (كيف) والمعارف في نظره (مكيفة) فهي لا تحتاج إلى عمل .

وإذا لم يجد في المعارف ما يكتفه فقد عمله الذي يتحرر به ودخل في العبودية من جديد . فنظرنا إلى الأشياء كلها على أنها (كم) تحديد وتعيين لمواقع أقدامنا على طريق فهمنا لمهتنا في هذا الوجود ..

إن الذين يرثون (الكيف) في صورة أموال طائلة ويحسبون أنهم يرثون (كيفاً) قد أخطأوا التقدير ، ولو أنهم نظروا إلى ما ورثوه على أنه (كم) لفأدوا منه واستفادوا ، ولكنهم بنظرتهم له على أنه كيف بطرت معيشتهم ففسدوا بما يصلحهم ، وعجزوا حيال الكيف المهيأ ، لأن الإنسان (كيف) بما يكتفه بيديه لا بما يرثه عن والديه .

ولا يهولنك أن ترى كل شيء (كمّاً) وضرورة وقدراً مقدوراً لا مفر منه .. فإن (الكم) و (الضرورة) و (القدر) لم تكن بمثل هذا الاتساع والشمول إلا لتكون الحرية والمعرفة

واسعة شاملة لا حدود لها .. لقد اتسعت الضرورة لتتسع الحرية . وكبر الكم ليكبر الكيف وتكبر المعرفة . وغُمَّ القدر ، لتظهر مزية الإنسان برّدة قدر بقدر ، فيصنع حريته بيديه على عينه .

فالكم ، والضرورة ، والقدر يمكن الانتقال منها إلى الكيف والحرية والمعرفة بالعمل . ومن طبيعة الأشياء أنها عندما تبلغ المدى في عمومها وشمولها ، فكأنها تبلغ المدى في تخصيصها وتعيينها ، فانظر كيف رفع العموم والشمول هذه الألفاظ إلى مصاف الأرقام الحسابية ، وكيف جعلها في الوقت نفسه محدودة الدلالة وكأنها ألفاظ خاصة بعينها لشيء بعينه .

إنك حين تقابل الضد بضده تقف على أخص الصفات التي تميز كلا منها من الآخر ، وحين تنظر إلى أن التضاد بينهما لا ينجلي إلا حين تردّها إلى أصلها الأولين ، وذلك بأن تردّ كل واحد منها إلى معناه الأصل أي إلى الصيغة في عمومها الشامل ؛ تجد أنها حين يبلغان أقصى العموم يبلغان أخص الخصوص .

وحركة الجدل في هذا الحرف حين تشير إلى أن كل حركة كم في ذاتها وكيف للحركات السابقة توضح أن الحركة معزولة عن كيفها ولا يمكن أن تعرف إلا بهذا الكيف ، وهذا يجعل من كل حركة تجربة خاصة تكشف عن كيف الحركة السابقة ، وهذا الكشف الجديد ليس بنهائي بل سيجد حقيقته في الكشف الآتية من كل الحركات المستقبلية .. وكأن المعرفة الكاملة هي مجموع هذه الكشف كلها .. واستقلال كشف بإعلان حقيقة حركة من هذه الحركات أمر تقريبي يكفي متطلبات الحاضر ، ولكنه عاجز عن الوفاء بمتطلبات المستقبل . الذي علّم حساباته رهن بالكشف التي تعلنها حركاته المقبلة ، وحركة الجدل ردّ من الكيف على الكم ، وردّ من الكم على الكيف ؛ إذ أن الوجود كله (كم) قبل هذه اللحظة وبمجرد أن ينتهي الشيء من التكيف يصبح (كمّا) من جديد ينتظر تكيفا جديدا ، وعلى هذا فالماضي (كم) ، والمستقبل لم يتكيف بعد فلا يمكن النظر إليه إلا على أنه (كم) ، وتبقى اللحظة الراهنة وهي كم في ذاتها أيضا لأن (كيفها) موجود في اللحظة التي تليها ، فهل معنى هذا أننا في بحر من الكم لا ساحل له ، ولا أمل في النجاة منه ..

الواقع أن كل شيء يتكيف تصبح له كيفية معروفة هي المعتمدة في التعامل معه إلى أن يعلن عن قيام (كيف) جديد له .. ولو أن كل فرد أراد أن يبدأ الوجود بنقله كله من الكم إلى الكيف لكان هذا الفرد كل الناس في كل الوجود على مر الأزمان .

وطمع الفرد في أن يكون هذا الكل الطويل العريض هو الذي يوسع من خطوته حتى

لا تكون له خطوة .. وهذه الإشارة التي تعلنها حركة الجدل تجعل اللحظة الماضية بمثابة نور في مرآة اللحظة الحاضرة ، يساعد على التطلع منها إلى اللحظة المقبلة لأن رصد سير حركة الشيء رصداً شافياً وافياً كافياً أمر لا سبيل إليه ولهذا لم يبق أمامنا إلا أن نسدّد وتقارب ونستنير بالماضي الذي أصبح كما منذ لحظة .. وليس للحظة الماضية إلا أن تساعد على توضيح الحاضر لتكن من رؤية معالم الطريق ، ولو استطاع الإنسان أن يرصد الحركة في سيرها في كل لحظة لأمسك بناصية تسخير الشيء إمساكاً يكاد يكون كاملاً .. وهذا أمر قد صرفنا عنه فلنقنع بما تيسر . هذا وإن كل شيء في الوجود قائم على وضوح الخطوة الحاضرة ، وهذا الوضوح هو كل ما يتطلبه الموقف الآتي .

ولا يهولنك أن ترى الوجود كله كما ، وضرورة ، وقدر مقدورا ، فأنت من هذا الوجود كله مع لحظتك الحاضرة تعيها وتنقلها من ضرورتها إلى حريرتك أنت ، فإذا شغلت بغيرها عنها فقد أضعت كل شيء .

وهذه القضية واضحة لكل من شعر بموقفه على درب مسيرته في هذا الوجود .. وليس معنى هذا أنك معزول عن الماضي والمستقبل في الحاضر الذي بين يديك ، فأنت حين تريد أن تكون مع أي لحظة في الماضي أو في المستقبل فطريقك أن تكون مع اللحظة التي تريدها عن طريق وعيك اللحظة الحاضرة ..

والذين يحسبون أنهم يفكرون في المستقبل ويغفلون عن الحاضر لا يفكرون في الحقيقة في شيء أبداً لأنهم غافلون ، ووعي اللحظة الحاضرة من أسوأ ما ينعت به القول بأنه وعي مقيد بالحاضر فقط .. لأنه لا يكون وعياً إلا إذا تجاوز لحظته القائمة إلى ما وراءها . لقد عاشت البشرية زمناً على هندسة إقليدس وفلسفة أرسطو وفلك بطليموس ثم جاء نيوتن ، والآن بطل اللا محدود باحتالاته . وحركة الجدل في هذا الحرف لاتسع هذه المسيرة وتقف عندها فحسب ، فهي حين تجعل من كل حركة لاحقة كيفاً لحركة سابقة تجعل جواب الحاضر في المستقبل دائماً وأبداً ..

وفهم الوجود من خلال جدل هذا الحرف يدفع الإنسان إلى أن يفتح عينيه على الحركة الحاضرة ليصل من وعيه لكيف الحركة الماضية إلى ما يوضح له أسلوب العمل فيها هو بسبيله . ولكن هل المراحل الماضية على هذا مراحل احتمالية ؟ .

أجل إنها مراحل احتمالية إذا نظرناها في مرآة اليوم ، ولكنها على قد يومها في مرآة يومها ذاتها . كذلك الحال في المستقبل عندما يصبح ماضياً ...

وهذا ما يشير إلى أن السبب في كون حركة الفكر تظهر وكأنها غير متوافقة مع حركة الوجود راجع إلى أننا لا نفرق بين ما تعنيه الصيغ اللغوية في أصل معناها ، وبين الاستعمالات اللانهائية القائمة عليها ، فالتعني الألفاظ في أصل معناها وما تعلن عنه من خلال صيغتها الحرفية متوافق مع حركة المادة في الوجود .

فالتعني دلالات الألفاظ في عمومها وشمولها وفي تخصيصها وتحديدتها يجري مجرى الحركة في المادة .

وإذا كانت الطبيعة في سيرها الجدلي لا تحدها الإقليدية ولا النيوتونية فإن تحديدها باللامتعينات ومبادئ النسبية أمر لا تقبله حركة الجدل في هذا الحرف التي هي نسخة عن حركة الجدل في الوجود ، لأنها جزء منه ... فهذه الحركة الجدلية تعلن أن كل حركة لاحقة (كيف) لحركة سابقة ، وهذا يعني أننا مع الجديد في كل جديد ، وأن كل حركة تتضمن كيفاً سابقتها يعلن عن شيء لم يكن وكان .

هذا التكيف في حركة الجدل إن اتسع لفلسفة اللامتعينات على ما تبدو عليه الآن فما اتساعه لها إلا من قبيل اتساعه - على ما كان يبدو - للإقليدية والنيوتونية .. وهذا الاتساع في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتقيد بحركة الجدل في هذا الحرف إلا بمقدار ما تتقيد الطبيعة بالقوانين والمبادئ الفلسفية واللامتعينات التي تخلع عليها في كل زمان ومكان ..

وحين يتيسر للعلماء التوسع في شرح الصلة بين جدل الحرف في ألفاظه الأصلية وجدل الطبيعة ، سيظهر مدى الاتساق والتوافق بين الجدلين لأنها جدل واحد . وجون ديوي يقول^(١) : « عبارة سينوزا الرائعة الخارقة من أن ترتيب الأفكار وارتباطها هو ترتيب الأشياء وارتباطها » كانت في الواقع المقياس الجاري لتعقل الطبيعة ، ولو أن تلك العبارة لم تكن في مثل صراحتها عند سينوزا . والكون الذي صفته الجوهرية الترتيب والترابط الثابتان ، لا مكان فيه للموجودات المتفردة والفردية ، ولا مكان فيه للتجديد والتغير والنمو الحقيقي . فهو كما يقول ولیم جیمس « كون مغلق » أما أنه في تفصيلات مضمونه عالم ميكانيكي تماماً ، فقد يمكن القول إن ذلك إنما هو عرض لحق بالعالم الذي هو في الواقع ثابت مغلق .

(١) البحث عن اليقين لجون ديوي ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٢٣٦ .

إن كلام سبينوزا صحيح حين يراد من ترتيب الأفكار تلك المعاني التي تتجه إليها حركة الجدل في الألفاظ ، فهي دلالات لا افتعال فيها ولا تكلف ، وقد صدرت صدوراً طبيعياً جاء نتيجة لتفاعل الإنسان مع الوجود ، فهي في دلالاتها كدلالات الطبيعة ذاتها ، وليس هي من قبيل ما يتجه إليه كل عصر إلى الأخذ بقوانين معينة ، أو أفكار تقوم على فروض غير صحيحة .. إن دلالات الألفاظ هذه كدلالة الشجرة حين تعبر عن حقيقتها بثمرها وظلها ولا تحد بثوب العقل في زمان ومكان بعينها .

فإذا كانت الصورة التي في أذهاننا عن قوانين الشجرة على غير ما هي في الشجرة نفسها ، فهذا لا يعني أن قوانين الشجرة ثابتة وغير ثابتة .

ولو نظرنا إلى الألفاظ في هذا الحرف وجدناها تميل إلى نوع من البعد عن التحديد كلما أوغلنا في السير من الألفاظ إلى الحروف . فالألف التي هي أم الأبجدية لا تكاد تعرف ، وإذا أردت إخضاعها للتحديد وجدتها - كما سبق بيانه - في أول الكلام همزة وفي وسطه وآخره منقلبة عن غيرها ، وكأنه ليس لها وجود متميز مستقل ..

وليس معنى هذا أن حركة الجدل في هذا الحرف مع اللاتحديد أو اللاتيقين وأن حال الجزئيات في المادة في مثل موقع الألف من الأبجدية .. كلا . فهذا يعني إخضاع اللغة لمبادئ لا تستخرج وتستنتج من اللغة ذاتها ..

إن سر كل شيء كامن فيه ، ومن أراد البحث عن قوانين أو لاتحديدات اللغة فعليه أن لا يبحث عنها في اللغة ليقف عليها ، بل عليه أن يدرس اللغة ، فإذا وصل من دراسته إلى نتائج تقرب أو تبعد من فلسفة ما أو قوانين أو لاتحديدات .. إلخ ؛ أعلن عما وصل إليه فقط .

إن سر اللغة في اللغة ذاتها وهي التي أعلنت عن أن كل حركة لاحقة كيفاً لحركة سابقة ، فهذه الصيغة من حيث كونها صيغة ثابتة لا تتحول ولا تتبدل ، وحركة الجدل فيها قائمة على التضاد بين الشيء ونقيضه الكامن فيه ، وكل من النقيضين أو المتضادين أو المتعاكسين كم في ذاته وكيف لمقابله القائم فيه ...

هذه الحقيقة على هذه الصورة قائمة في هذا الحرف على مثل ما تراءى عليه . على أن ما يعنيه جون ديوي شيء وما نحن بصده شيء آخر ، فديوي لا يبحث في أمر الألفاظ

ودلالاتها كمن يبحث في المادة ذاتها مجرباً ومحققاً ، إنه يتناول ما هو شائع من الأفكار في كل عصر وقطر ، ويبحث ديوي عما هو شائع من الأفكار لعل علاقة له قطعاً ببناء الألفاظ والأفكار التي تعطيها أبنيتها .. ولا يعدو رده على سبينوزا الرد على من كانوا يعملون في القديم على تحويل النحاس وغيره إلى ذهب بطريقة خرافية ، وحين يتحدث سبينوزا وأمثاله من الفلاسفة الذين قالوا بتشابه نظام الفكر والمادة لم يكونوا يعنون بما هو شائع في زمان ومكان ما من أفكار ، إنما كانوا يتحدثون عن الحركة في اللفظ وفي الفكر القائم عليها ، أي في دلالات الألفاظ من جهة ، وفي حركة الفكر من جهة أخرى ، وليس عن مثل ما هو معلن من صفات المادة عند نيوتن وغيره ، ولا عن مبادئ الهندسة عند إقليدس ، أو نسبية الثوابت عند أينشتاين ؛ وإن وثقوا بما كان معروفاً من مبادئ العلم . وإذا قام في ذهنهم أن هناك تشابهاً بين بناء المادة وبناء اللفظ والفكر القائم عليه ورأوا أن ما جاء به إقليدس ونيوتن مطابقاً لذلك البناء ، ثم ظهر بعد ذلك أن نظام الثوابت لا قرار له على ما يبدو الآن ، فليس معنى ذلك أنه لا تشابه بين اللفظ والفكر القائم فيه .

وما يطلبه ديوي ليس إلا البحث في نتائج التجارب ، وهو عين ما يرمى إليه البحث في اللفظ ودلالاته ، وإذا أعيتنا وسائلنا التي بين أيدينا عن الوصول إلى قوانين نظمنا إليها ولجأنا إلى اللا محدود نلوذ به فليس من الحق أن نرضه على ما يجد من وسائل في المستقبل ، فالقول باللا محدودية هو التحديد بعينه ، وعلماء العربية في الماضي لم يزيّدوا على إعلانهم عما وصلوا إليه شيئاً . وإذا كنا نريد الحفاظ على هيبتنا في نظر الأجيال المقبلة لنظللها بلواء اللا محدودية الوارف الظلال كما يبدو اليوم ، فإن أمر الغد بيد الغد وحده ، و (كيف) اليوم ليس بأيدينا بل بأيدي من يأتي بعدنا ، وهذا عين ما تعلنه حركة الجدل في هذا الحرف التي جعلت من الحركة اللاحقة (كيفا) للحركة السابقة ، فنحن لا صورة لنا في مرآة يومنا ، وصورة اليوم دائماً وأبداً في مرآة الغد ، وهو معنى على دقته بسيط وواضح حتى في الأمور العادية ، ونكرر قول الحماسي :

تبين أعقاب الأمور إذا مضت وتقبل أشباهاً عليك صدورها

إن اللا محدودية بقدر ما توسع الأفق تضيقه ، ونحن نقبلها كظاهرة ، ولا يفرض اليأس من تحديدها على الغد .. وفرض اللا تحديد من أصعب العقبات التي تواجه الباحث ، فالأشياء إذ تأتي على التقييد تفرض على الفكر ترقب الفشل والنجاح في كل خطوة ، فهو لا يستطيع أن يقطع بيقين .

إننا نقول : الطبيعة معقولة ، أو غير معقولة ، ونحن لم نفرغ بعد من تصحيح المقياس الذي نعقلها به وهو العقل . كما نفرق بين الذكاء والعقل فنضع الحدود بينها وندعو في الوقت نفسه إلى اللاحدودية . إن أقصى ما يستطيع أن يقوله الإنسان إعلانه عما بين يديه .. وحين يتطابق بناء اللفظ مع بناء الطبيعة فإن الطبيعة تتطابق مع ذاتها ، والقائل بغير ذلك يجرّد الطبيعة من طبيعتها ، وليس الخلاف على تعيين الحدود بين الذكاء والعقل ، فالفصل بين الملكات أو القدرات لم يأت بطائل . والخلاف إنما هو في وضع الألفاظ ودلالاتها خارج نطاق الطبيعة وهي منها . وإن وضعها في قفص الاتهام مكان ما يشاع من مفاهيم في كل زمان ومكان ، واعتبار هذا الذي يشاع هو الألفاظ ذاتها في حركتها الجدلية ، ودلالاتها ذاتها في أصل معناها ، هذا الخلط بين ما يشيع من مفاهيم وبين الألفاظ ودلالاتها في حركتها الجدلية ؛ يُخرج ما هو طبيعي خارج نطاق الطبيعة ، والنتيجة التي تترتب على ذلك إبعاد كل تجربة علمية عن نطاق اللغة . يقول ديوي^(١) : « ومثال علم الفلك نموذج للعلم الطبيعي بوجه عام بالإضافة إلى المعرفة بالعلوم الإنسانية التي تأبى طبيعتها أن تمكننا من الانغماس في التجريدات التي تؤثرها ، والتي هي سر نجاح المعرفة الطبيعية ، وحين ندخل تبسيطاً شبيهاً بذلك على الموضوعات الاجتماعية والأخلاقية نستبعد العوامل الإنسانية المميزة ، ويترتب على ذلك الارتداد إلى ما هو طبيعي » .

وهذا كلام صحيح لولا أن انطباقه على اللغة لا يمكن أخذه على ما هو عليه ، فهي في أساسها طبيعية لأنها خرجت من الطبيعة ، وألفاظها في معناها الأصل تقوم على الفعل وردّ الفعل في صورته الأولى ، ونحن حين نعيد المعنى الأصل إلى ارتباطه بالفعل وردّ الفعل لاندره من إنسانيته إلى علاقة طبيعية صرف ، بل نرده إلى أصله وإن كان أصله طبيعياً صرفاً .. وأصله وهو الصوت المتفاعل مع الوجود لا يعدو في أساسه أن يكون حركة من حركة الوجود العامة . وحين يدخل المعنى الأصل أو قل حين يخرج الفعل وردّ الفعل في صورته الأولى من نطاق المعنى الأصل ليدخل في صيغ خاصة من الاستعمالات اللامتناهية يزداد وجهه الإنساني وضوحاً وبروزاً ، ويستتر وجهه الطبيعي خلف هذه الواجهة الإنسانية ويجري مجراها في طريقها اللانهائي . وحين تعرف الواجهة المستترة في هذه الاستعمالات اللامتناهية فإنها تكون منها بمثابة الأعداد الأولية من كل العمليات القائمة عليها ، وننغمس في التجريدات التي تؤثرها والتي هي سر نجاح المعرفة الطبيعية بما ندخله من تبسيط على هذه الألفاظ في

(١) البحث عن اليقين لجون ديوي ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٢٤٢

إرجاعها إلى الفعل وردّ الفعل ولكننا لا نرتد إلى الطبيعة كما يقول ديوي بل نرتد إلى الشيء نفسه وإن كان ارتدادنا إليه ارتداداً إلى الطبيعة ذاتها ، إذ أننا لم نخرج على الطبيعة في المعاني الأصول . وارتدادنا إليها من الصيغ اللامتناهية ارتداد تحتها طبيعة العلاقة الرياضية بين الأعداد الأولية والعمليات التي تقوم عليها ؛ المشابهة للعلاقة بين المعنى الأصل والمعاني النهائية القائمة عليه . وحين يعود ديوي إلى القول^(١) : « والتغير من معقولة باطنة بالمعنى التقليدي إلى قابلية للتعلل تحققها أعمال الإنسان ، يفرض مسؤولية على البشر . وإخلاصنا الذي نبديه للمثل الأعلى عن الذكاء يحدد المدى الذي يكون فيه الترتيب الفعلي الطبيعي فطرياً من الذهن » .

وهذا الكلام يجري مجرى حركة الجدل في هذا الحرف ، فهو في حركته يعبر عن قابلية اللفظ للتعلل ، بحيث يصبح هذا التعلل نتيجة لحركة الجدل وليس اعتقاداً باطنياً سابقاً عليها . كما يظهر وكأن الترتيب الفعلي لحركة المادة في الطبيعة متفق مع الحركة الفطرية في الذهن . وبهذا يحاول ديوي أن يعود للبحث في رأي سبينوزا لجعل من مواقفه ترتيب الأشياء الطبيعية لما هو ذهني نتيجة لما تعلنه التجربة .

الصيغ محدودة وغير محدودة

وفي الرجوع إلى ماسبق ذكره نرى أن كل لفظ يتألف من حروف . وهذه الحروف ذات صفات معينة وكل حرف له في مكانه الذي يقوم فيه من الصيغة وظيفته تحددها صفته الذاتية من جهة ، والمكان الذي يقوم فيه من جهة أخرى . ووظيفته تختلف حين يكون آخر ، عنها حين يكون أولاً أو حشواً . كما تختلف وظيفة الكلمة في الجملة من سياق إلى آخر . وحال وظيفة الحرف مرتبطة بحال الحرف الذي يقوم معه في الصيغة كارتباط حال الكلمة بالكلمات التي تكون معها في الجملة .

وهذا الارتباط بين الحرف والحرف في الكلمة ، وبين الكلمة والكلمات في الجملة ، ليس على حال واحدة . فهناك حروف إذا اجتمعت مع أخرى تسدغم . وأخرى تخفى أو تقلب أو تظهر .. إلخ . كما أن الكلمة تتجه في مكان إلى معنى وفي آخر إلى غيره .

(١) المرجع السابق .

وكل ذلك لا يغير من صفات الحروف ولا من دلالة التركيب ولا من وجهة سير الحركة في الصيغة . وقد ذكرنا أن دلالة تركيب أي كلمة دلالة لا سبيل إلى الوصول إليها بالتفسير . وأي تفسير لأي كلمة ليس إلا مجرد تسديد ومقاربة من هذه الدلالة .

وهذه الدلالة وإن كانت محددة في ذاتها فإن العجز عن الوصول إليها يفسح المجال لقيام تسديدات ومقاربات من هذه الدلالة لا تنتهي . وذلك هو سر صلاح اللغة لكل زمان ومكان . وعلى هذا فالألفاظ والجمل محدودة في ذاتها، وغير محدودة بآن واحد . ولهذا صدر الوجود وكل شيء يقوم فيه بحمل تفسيره في ذاته . لأن كل شيء يتألف من زوجين اثنين متضادتين . وكل منها يفسر الآخر ويتفسر به فد (لَمْ) الشيء من (لَمْ) الذي يتجه إلى جميع الشيء يفسره (مَلْ) الشيء من (مَلْ) الذي يتجه إلى نبذه وإلقائه . وما تجمععه عكس ما تنبذه وتلقيه .

والمشكلة هنا ؛ كما هي المشكلة نفسها في كل لفظ ؛ هو أننا حين نقول : إن صيغة اللَمْ من (لَمْ) تتجه إلى جميع الشيء أو احتوائه ... إلخ . فإننا نفسر (لَمْ) هذه ب (ج م ع) أو (حوى) أو غير ذلك من ألفاظ . ومعروفة أن صفات (ج م ع) و (حوى) وغيرها ، غير صفات حروف (لَمْ) . ولهذا يظل التفسير تفسيراً قاصراً ، ويكاد يختلف باختلاف الجوانب التي ينظر إليه منها . وإذا كان المَلْ يعني الطرح أو الإلقاء أو النبذ أو الإعراض أو السأم أو ... أو ... إلخ ؛ فإن قولك : « أملُ كذا » تعبير عن شعور بللي خاص بك ، ولو أن صفات الميم واللام واحدة ؛ كانت واحدة عند الجميع .

ولهذا جاءت حركة الفطرة موضحة ذاتها بذاتها بالضدين اللذين يقومان في كل حركة من كل شيء ، فيرى كل فرد كلاً من الضدين مناراً ومُضاءً بالآخر ، وتظل الإنارة والإضاءة في بصيرة هذا الفرد على قدره ، لا على ما هي عليه في واقعها .

ولو نظرنا في لفظ (ف ح ش) وضده (ش ح ف) لوجدنا الفاحش يعني المتباعد المتماذي ، والشاحف يعني اللاصق المتداني ، فالدم الفاحش الذي سال هنا وهناك ، والشاحف الذي دنا من الجسم يقشره .. والحركتان في صورتيهما وبنائهما اللفظي متضادتان لفظياً ومعنى . فالفحش تماد وابتعاد ، والشحف دنو واقتراب ، وهذه النتيجة ليست قالباً مسبقاً أنزل فيه اللفظان حفراً وتنزيلاً ، وإنما هي ثمرة لعطاء التجربة من اللفظ ذاته .. ولو نظرت إلى (التحفّش) الذي هو ضد التفاحش لوجدته يعني الانضمام والاجتماع عكس التماذي

والابتعاد .. ولو نظرت إلى (الحشف) لوجدته التمر الذي لا طعم له ولا لحاء ، أي ليس له قشر .. فهو عكس الشحف ، ووجدت :

التفاحش : تماديا وتباعدا .. في صورة الدم المتفحش .
والتشاحف : التصاقاً واقترباً .. في صورة الجلد المقشور الذي كان لاصقاً .
والتحفش : انضماماً واجتماعاً .. في صورة المرأة تلزم حفشها أي بيتها .
والحشف : تمرا لا لحاء له .. في صورة التمرة لا قشر لها .

ووجدت التضاد ظاهراً بين الدم المتفاحش والجلد الملتصق ، وبين الدم المتفحش المتباعد ، والمرأة تلزم حفشها بعد الطلاق لا تفارقه ولا تباعد عنه مدة العدة ، وبين التشاحف والحشف في الشيء له جلد يقشر والشيء الذي لا جلد له .

ولا تعجب إذا أخذ الدم الفاحش صورة التفرق ، والماء المجتمع في القرارة صورة الانضمام والاجتماع ، فالعبرة في وجهة الحركة : فالماء في إقباله عليك يقبل على التجمع ، والدم في اندفاعه يتجه نحو التفرق ، وهذا التشابه في الصورتين مع التضاد في الوجهتين آتٍ من الحروف الواحدة التي تقرب من التشابه القريب من القائل ، وتبتعد فتوغل في التضاد ، فهذه الصورة لم تغنق على الواقع إغداقاً ، ولم يؤت له بها من غيره ؛ إنها خرجت منه من تجربة الألفاظ ذاتها ، وهي عامة في أصل معناها ، وقابلة للتحقق في أي صورة تدخل في نطاق هذا العموم . ويعود ديوي ليقول^(١) : « فعندما تعرف المعرفة من وجهة نظر حقيقية يجب على نتائج الفكر أن تتطابق معها كصورة فوتوغرافية ينبغي أن تحاكي أصلها بأمانة » . ومعرفة حركة الجدل في هذا الحرف جاءت بها التجربة المباشرة في ألفاظه التي لم تكن إلا نتائج لتفاعل الإنسان مع الطبيعة ، فهي ألفاظ متطابقة مع أصلها الطبيعي كصورة فوتوغرافية حاكت ذلك الأصل بأمانة فهي نسخة صادقة عن الوجود القائم . وذلك ما نشهده في كلماته من خلال سير حركة الجدل فيها . ويتضح من حركة الجدل في هذا الحرف أن الحصول على المعرفة يجري في طريقين اثنين ؛ الأول وصفي ، والثاني اقتراني ، ويتضح ذلك من أن المعنى الأصل للألفاظ هو صورة للوجود الطبيعي ، وطريق التعرف عليه هو طريق التعرف على الوجود الطبيعي نفسه ، ونحن نتعرف على المعنى الأصل بطريق مباشر ، وطريق غير مباشر ، والطريق المباشر

(١) المرجع السابق .

للتعرف عليه يتمثل في أن نعرفه من خلال مقارنته بضده القائم فيه ، وبواسطة هذه المقارنة نصل إلى الصفة التي تفرق بينهما ، وتميز أحدهما من الآخر ، وتحديد صفة وحدود وسائط كل منهما بشكل واضح أصيل . ولما كان ضد كل شيء قائماً فيه فكأن الشيء يعرف نفسه بنفسه من خلال البحث فيه ، وتمييز حركة التضاد التي يقوم عليها تطابق الضد وضده في إطار الكلمة الواحدة .. ونحن حين نريد فهم ومعركة كلمة - أي كلمة - ونجري مع حركتها ذهاباً وإياباً فإننا نتعرفها من خلال سيرها في غدوها ورواحها ، فمثلاً كلمة : (ضرع) يتمثل الذهاب فيها بالبده من الضاد فالراء إلى العين ، ويتمثل الإياب بالعودة من العين فالراء إلى الضاد ليحيى من هذه العودة لفظ (عرض) .

وأما الطريق الآخر وهو الطريق الذي يجري استعماله بصورة تكاد تكون غريزية ؛ فهو انفعالنا مع اللفظ ، ومجيء هذا الانفعال في صورة ألفاظ أخرى تجري على مثاله من جهة ، وتخرج عنه من جهة أخرى حسب طبيعة الموقف وحال الاستعمال ، وهذه الطريقة هي ما فعله القوم حين أرادوا استعمال المعنى الأصل في صور من الاستعمالات لاحد لها ، فهم حين يوردونه في صيغ لامتناهية يوردونه مكسواً بثوب البيئة من حوله ، وموشحاً بسات تحمل مرادهم الخاص من جهة ، وتشير إلى أصل المعنى من جهة أخرى . والمثال التالي يوضح ذلك :

لفظ (عرض) - ونقتصر على بعض ما يتسع له شموله الذي لا يحصى ، والذي استغرق تفسيره في لسان العرب ثلاثاً وعشرين صفحة - يتضمن في داخله ضده (ضرع) فن يعارضك في موقفك ضد من يضارعك فيه ، أي يشابهك . فقد اتضح معنى المعارضة بضده وهو المشابهة ، ولكن الأمر ليس على هذه السهولة لأن اللفظين متضادان ومتشابهان ، فالتضاد من المعارضة التي هي ضد المضارعة ، والتشابه من الحروف الواحدة التي يتألف منها كل من اللفظين ، والتميز بينهما كالتميز بين قطبي السلك الكهربائي ؛ السالب والموجب ، ومعروف أن هذا التميز حصل عن طريق اندفاع الشاردات الموجبة نحو ما سمي اصطلاحاً بالموجب ، واندفاع الشاردات السالبة نحو ما سمي اصطلاحاً بالسالب ، ولولا هذا الاندفاع لكان السالب كالموجب والموجب كالسالب .

والذي مثل الشوارد هنا سالبها وموجبها عند القوم في الماضي إنما هو قيام نوع من الإحساس فيهم يشبه ما في السلك من جذب ، وكما تجذب حركة التيار الشوارد ، يجذب

إحساس القوم الصور التي تضارع (ض رع) لينسجوا على منوالها ، كما تجذب الصور التي تعارضها إلى (ع رض) . ونحن اليوم بحاجة إلى إيقاظ هذا الحس من غفلته بعد أن قالوا إنه مات منذ دهر ولا أمل في إحيائه .. وأشهد أنه حي يرزق . لم يبحث الماء في خريزه عن معنى الخريز ، ولا الأوراق في حفيفها عن معنى الحفيف ، ولم يبحث الحيوان في كل ما صدر عنه من صوت عن معنى ذلك الصوت ، لأن الماء والهواء والحيوان لم ترد^(١) من كل ما صدر عنها إلا هذا الذي صدر ، والذي صدر تفسيره قائم فيه ، وقد أصدرته مفسراً ، لأنها عبرت به عما في ذاتها ، وأعلنت به عن حقيقتها ، فهي البديهة أو الأولية التي لا تحتاج عند من أصدرها إلى تفسير .. ولو نطق الهواء والماء والحيوان ، وقام كل خبراء العالم يفسرون لها معنى ما أصدرته من صوت لما جاؤوا بما يضارع ما في ذواتها من معنى هذه الأصوات . ولو اجتمع كل مهندسي العالم لما استطاعوا أن يوضحوا للماء طبيعة الجريان بأكثر مما هي عليه في طبيعته « كجالب الترمغترأ إلى هجر »^(٢) . فالأصوات الأولى عند الحيوان واضحة ، وهي واضحة كذلك عند الإنسان الذي أخذ أصولها عن الحيوان كما أخذ الحيوان أصول أصواته من الوجود حوله .. ومبدأ التمييز في أصوات الحيوان بمقارنة الصوت بضده ، والضد هنا فعل ورد فعل ، ومحركاته تجري بإصدار صوت من مثله . وقد يكون لدى الراعي من الماشية مئات منها ، فيأتي من المرعى في ظلام الليل ليجمع الأمات بسخالها وقد خلفها في الحظيرة ، ولو أراد أن يدل المعزى على سخالها في ظلام الليل لما ظفر بشيء ، وما هي إلا لحظات حتى نجد السخال آخذة بضروع أماتها ، وكأن كل عز تلحن لولدها لحناً يعرفه فيقبل عليها .. هذا اللحن عند الحيوان هو المعرفة ذاتها ، ووظيفة الإنسان أن يعرف لحن الكلمة من الصوت الذي يصدره تعاقب الحروف فيها ..

فحين نقول (ع رض) يصدر صوت يعاكس الصوت الذي نصدره حين نقول (ض رع) ، ومن الفرق بين الصوتين يتضح المراد من اللفظين .. كما يتضح صعود الجبل من جهة بانحدارنا منه من الجهة الأخرى . ولقد كانت اللغة بسيطة كل البساطة وعميقة كل العمق

(١) قد يقال وهل هؤلاء إرادة ؟ .. لقد قالوا عن الجدار يريد أن ينقض ، وقالوا عن الشيء يريد أن يموت إذا كان الواقع الماتل يعلن ذلك ، وليس للجدران من إرادة .. ولالشيء رغبة في الموت ، ولكن واقع الحال يؤذن بذلك .

(٢) مكان مشهور بكثرة التمر وهو شطر بيت لأبي العلاء وأوله : « وَمَنْ أَتَاهُمْ بَشَرٌ كَانَ عِنْدَهُمْ » لأنه يرى الشرقائماً في طبيعتهم كما كان يرى سلفه المنبي حين قال : « وَالطَّلَمُ مِنْ شَيْمِ النَّفُوسِ ... » .

بان واحد معاً . ولم يكن للحيوان والإنسان في أيامه الأولى حاجة في أكثر من ذلك ، وحين زادت الحاجات زاد الاختراع . والإنسان في أيامه الأولى سلك السبيلين معاً ، سبيل ملاحظة الفرق بين حركة وحركة .. وسبيل محاكاة حركة لحركة .. ولم يزد بعد ذلك على أن أمعن في ملاحظة الفروق ووسع في المحاكاة .. لقد أمعن في ملاحظة الفروق من مقارنة الضد بضده ، وأمعن في المحاكاة من ميله إلى الإتيان بما يأتي به غيره ...

والتضاد في حقيقته تشابه ، لأنه يقوم في ذات الشيء الواحد ؛ ف (عرض) التي هي ضد (ضرع) قائمة في ذاتها ، فهي مقترنة بها اقتراناً لا فكاك له . وكون الأضداد تستدعي أضدادها قائم على اقتران كل ضد بضده في رباط واحد يقرن الخير بالشر ، والحر بالبرد ، والليل بالنهار .. وحين يقال إن الضد مقترن بضده فلا يعني ذلك الضد بعينه ، وإنما يمتد التضاد إلى كل ما يتصل به ويرتبط معه برباط ما . وحين انتقل القوم في لفظ (عرض) من معنى إلى آخر من مثل :

إن العرض خلاف الطول . وإنه شق الشيء ، وناحيته ، واتساعه . والإبل العراضات لاتساع آثارها . ومن يمشي بالعرض . والعراض : هو الوسم في فخذ الإبل .

إلى آخر ما جاء في ثلاث وعشرين صفحة . ويمكن القول إن الضارع لشيء خاضع له ، ومن يجيئك ضارعاً منقاداً عكس من يعارضك ويقف في وجهك . قال الشاعر :

لِيُبَيِّنْكَ يَزِيدُ ضَارِعَ لُحْصُومَةٍ وَمُخْتَبِطٍ مِمَّا تَطْيِحُ الطَّوَائِحُ

ومن يضرع لخصمه عكس من يعارضه .

ولفظ (عرض) في أصل معناه يتسع لاستعمالات لا حدود لها ، ومحاولة حده كمحاولة عد ما لا يعد بغية بلوغ نهاية المعداد ، وكلما أوغل العاد في العد شعر بأنه لم يأت بشيء . والتعريف بالوصف يجري عن طريق استعمال المعنى العام في لفظ (عرض) في صور لا تدخل تحت الحصر ، وهو في كل صورة يأخذ معنى يختلف كثيراً أو قليلاً عن باقي الصور .

وصور استعماله اللانهاية كلها هي التعريف بعموم المعنى الأصل وشموله . وتبدأ المعرفة الأولى بمحاكاة خطوة لأخرى وهي محاكاة بعيدة عن التكرار .. وتبدأ في الوقت نفسه بالتمييز بين خطوة بخطوة لأن المحاكاة تفترض أول ما تفترض نوعاً من التمييز مهما كان ضئيلاً ومحدوداً لأنه لا محاكاة إلا بنوع من التمييز ولو كان ضمناً ، وهذا التمييز المتمثل في الخطوة اللاحقة عن السابقة هو ما نسميه (الكيف) . والتمييز يفترض وجود شيء تميزه ، أي وجود (الكيف) ؛

فالتمييز = التكيف . خطوة بعد خطوة تحصل المعرفة وكأن المعرفة هي (التكيف) . ومحاكاة الخطوة اللاحقة للسابقة ، وتمييزها عنها بمجديد ، يجعل التجديد مستمراً باستمرار الخطوات ، وتجد الخطوة السابقة وهي (كم) كيفها في اللاحقة ..

ولو نظرنا إلى (رض ع) و (ض رع) لوجدنا حركة الراضع كحركة الضرع الذي يمتص منه اللبن ، فكلاهما (كم) من الحركة ، ولو تصورنا استقلال حركة الراضع عن حركة الضرع لكانت لغواً لأنها لا معنى لها إلا في (كيفها) وكيفها في الضرع الذي يمتص منه اللبن .. ولو أنها رضعت الهواء بدلاً من الضرع فإنها تجد (كيفها) فيه ، وشتان بين (كيف) يجده الراضع من حركة ارتضاعه الهواء ، و (كيف) يجده حين يلتقم الضرع فيه اللبن . وعمل المربي توجيه المتعلم من حركة ارتضاع الهواء إلى حركة ارتضاع الضرع . إن المربي لم يفعل شيئاً ، ولكنه فعل كل شيء ؛ لقد نقل الحركة من الهواء إلى الضرع ، ولو أنها تركت وشأنها لاستمرت فترة حتى تصل إلى ما وصلت إليه ..

ونقل الحركة من صورة تكاد تقرب من التكرار - ولا تكرر - إلى صورة تبلغ من (التكيف) مدى واسعاً هو أخص عمل المربي .

إن الارتضاع أخذ ، وإن الضرع عطاء ، والأخذ والعطاء ضدان ، ولفظ (رض ع) ضد (ض رع) في المبنى والمعنى .

وحركات الوجود حركات موزعة بين الضرع والارتضاع على اختلاف صورها وأشكالها .

يقول جون ديوي^(١) : « والكائن الحي جزء من العالم الطبيعي ، وأنواع تفاعله معه ظواهر أصيلة تضاف إليه . وعندما توجه هذه التفاعلات مع نمو الرموز التي هي كذلك حادث طبيعي نحو عواقب مرتقبة ؛ فإنها تكتسب صفة الذكاء ، فتحدث عندئذ المعرفة . وحين تحمل المواقف المشكلة تكتسب جميع العلاقات التي حددتها عمليات الفكر معنى .

أما الأمور التي كانت فعالة عرضاً في إحداث نتائج مجربة ، فإنها تصبح وسائل لعواقب تتضمن في ذاتها جميع المعاني الموجودة في الأسباب التي أحدثتها بالقصد ، وعندئذ تختفي الأسس

(١) جون ديوي ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٢٦١ .

المزعومة للتقابل بين التجربة الإنسانية وبين الحقيقة . وللمواقف صفات مشكلة ومحلولة
بوساطة تفاعلات الكائن مع البيئة تفاعلاً بالفعل ، ويرجع رفض اعتبار هذه الصفات مميزة
للطبيعة ذاتها إلى تعسف في رفض وصف بعض أنواع التفاعل بالصفة الوجودية التي تعزى
عادة لغيرها .

الغموض الذي يلف كلام ديوي يرجع إلى فقدان المثال الذي يربط بين المعرفة
والطبيعة ، وهذا المثال هو حركة الجدل في اللغة ، فاللغة على اعتبارها جزءاً من الطبيعة
كصوت أو حركة ، وعلى اعتبارها جزءاً من الفكر لأنها فكرة أيضاً ؛ هي المثال الذي يوضح
علاقة المعرفة بالطبيعة .

وحيث عبر الإنسان عن الطبيعة من حوله نقلها في تعبيره عنها إلى رموز هي الألفاظ ،
فكان هذه الألفاظ صورة فوتوغرافية لطبيعة حركة الجدل في الوجود .. ولا فرق أن تقول
حادث أو حركة ، فكل حادث أو حركة تجد تفسيرها وشرحها في الحادث أو الحركة التي
تعقبها كما تجد تفسير الفعل في رد الفعل . وحين يقوم الإنسان بنوع من الأعمال ، ويصل به
إلى نتيجة كان يتوقعها حين أقدم على القيام به فإنه يقول إني وصلت إلى النتيجة بذلكي .
فالذكاء عمل يؤدي إلى نتيجة يتوقعها العامل .. ولولا الوصول إلى النتيجة المتوقعة لما اكتسب
العمل صفة الذكاء ، فكان الذكاء عمل يؤدي إلى نتيجة نتوقعها ، أي أن سير الأمور إلى تحقيق
ما نرجوهذا هو الذكاء ، ولكن لو صادف كل من يقوم بتجربة شيئاً عرضياً أدى ظهوره إلى
نتيجة أكبر من التي كان يتوقعها العامل فهل يسمى الوصول إلى هذه النتيجة ذكاء ؟ افترض أنه
كان يتوقع أن يؤدي بحثه إلى وجود الحديد فوجد الذهب ، فهل وجوده للمذهب ذكاء ؟ .

إن الحركة لا معنى لها في ذاتها كما يقول جدل هذا الحرف ، ومعناها في (كيفها) الموجود
في الحركة التي تليها وهذا ما ينتجه له رأي ديوي ، فالنتائج اللاحقة هي التي تخلع على الأعمال
السابقة الصفة التي تستحقها ... والصفات لا تحدد مسبقاً .. والذي بحث عن الحديد ووجد
الذهب توصف عملية بأنها طريقة للوصول إلى الذهب .. فالواقع هو الذي يعطي الأفكار
معناها بعد انكشافه عن النتائج وليس العكس .. والحركة السابقة تمثل الفكرة في جدل هذا
الحرف بالنسبة للحركة اللاحقة .. والحركة اللاحقة هي التي تعطي الفكرة أو الحركة السابقة
معناها . وفي هذه إشارة إلى الابتعاد عن إخضاع الحركات المقبلة لمعطيات الحركات الماضية
لئلا نفرض الماضي على الحاضر فنجهز عليها معاً في معركة واحدة تقضي عليهما ، وحين تجيء

الحركات المقبلة بما يؤكد أثر وقية الحركات الماضية فذلك هو المطلوب ، وليس المطلوب أن تتعهد أية حركة مقبلة بأن تقدم خضوعها المطلق لحركة ماضية ، لأن الحركة الماضية بحكم جدل هذا الحرف تجد (كيفها) في الحركة التي تعقبها .. ولولا حركة الجدل في هذا الحرف لما أمكن ربط كلام ديوي بالواقع القائم على الشكل الذي سلف إيضاحه .

إننا نضع صيغة للتفاعل قبل إجراء التجربة نستأنس بها ، ولكن الصيغة التي سنعمل بها في المستقبل هي التي تقود إليها التجربة ؛ فقد توافق الصيغة المقترحة ، وقد تخرج عليها .

أما فرض صيغة على التفاعل مهما كانت قيمتها من الصحة قبل أن يعلنها التفاعل ذاته فهو افتئات على التجربة لاخير فيه . وترجع ردود (ديوي) على (كانت) فيما يتعلق بمطابقة الفكر للواقع أن ديوي ينظر إلى الفكر على أنه الصورة الذهنية عند الأفراد ، وهي صورة تفرض ذاتها على التجارب قبل أن تعلن نتائجها .. وهذه الصورة لا تتطابق مع الواقع الموضوعي ، وما هي إلا وسيلة تأخذ معناها من نتيجة التجربة .. أما (كانت) فيرجع المعرفة إلى الذات العارفة ، ويجعلها هي المحور الذي تدور عليه ... وليس الغرض الأخذ برأي (ديوي) أو (كانت) ولكن الغرض بيان أن الأفكار في جدل الحرف العربي ليست الأفكار التي ينقدها ديوي ، كما أنها ليست الأفكار التي اعتمدها كانت في فلسفته ، فهي أفكار فردية وتختلف من شخص إلى آخر ، بل إنها مختلفة عند الشخص نفسه بين لحظة وأخرى ، وأفكار من هذا النوع لا يمكن أن يكون بناؤها الداخلي ذا معالم مقعدة تناظر بناء المادة ؛ لأنها فردية ولا تخرج من فرديتها إلا بعد أن تصبح لغة الجميع القائمة على معالم الفطرة ، ولا أحسب أن القائلين بأن بناء الأفكار وبناء الواقع الموضوعي متطابقان يعنون هذه الأفكار التي لا تستقر على حال عند الأفراد في كل زمان ومكان ، كما أنهم لا يعنون صورة واحدة للفكر محفوظة عنها نسخة أصلية في مكان أمين يرجع إليها من يريد أن يعرف أوجه التشابه بين الفكر ، وبناء المادة .. والقائلون بهذا التشابه بين البناءين لا يفرضون صورة بعينها يجعلونها مثالا يحتذى ، لأنه لا توجد لديهم مثل هذه الصورة ، وليس عدم وجودها لديهم يعني أنها غير موجودة أصلاً ، أو أنها موجودة في صور أفكار زيد أو عمرو من الناس دون غيرها ، والنقد الذي يوجه لهذه الأفكار قائم على أنها صورة مسبقة جامدة ومحددة يراد للواقع الموضوعي أن يخاط على قدّها ، لا أن تخاط هي على قدّ الواقع الموضوعي .. ولا تخاط على قدّه إلا بعد أن تؤخذ له القياسات اللازمة ، والأوصاف المطلوبة .. أي بعد التجربة .. وبعدها تخاط الأفكار وتأخذ شكلها وسماتها ، أي حين تكون موصولة الرحم بالفطرة . ولو نظر ديوي إلى أن الأفكار

ليست أفكار زيد أو عمرو من الناس في زمان ومكان بعينها ، بل هي الأفكار الأصول ، وهذه الأفكار الأصول موجودة في صيغها أو قوالها التي هي الألفاظ ، والألفاظ وحدها هي المكان الذي استودعت الفطرة فيه ، وهي ألفاظ صدرت أول ما صدرت بعيدة عن الهوى والتحيز والافتعال والتكلف ، فهي نسخة مطابقة لأصلها الذي صدرت عنه ، ألا وهو الواقع الموضوعي .. وليس أحد بأحق في الادعاء بأن له فيها أكثر ما غيره . ولا يطلب منها أن تحاضر عن الواقع الموضوعي بأكثر مما يطلب من الشجرة أن تحاضر في كلية الزراعة عن خصائصها ، ولو أن الأستاذ المحاضر عنها في الكلية لا يستطيع مها بلغ علمه أن يخرج عن بعض ما هي عليه من صفات ، وقصاراه أن يكشف عن بعض واقعها .. وواضح أن الرجوع إلى الألفاظ كالرجوع إلى المادة ذاتها ، فهي لا تعطينا إلا بمقدار ما نستطيع أن نأخذ منها ، وعلى مقدار الوسيلة التي نصطنعها ، والأسلوب الذي نتخذه .. وواضح أن معنى كون الألفاظ صورة عن الواقع لا يعني أن نترك الأصل ونكتفي بالصورة ، فقد كان أحد العشاق مع معشوقته في الرؤيا حين أيقظته فلما رآها قال لها : « انصربي فياني معك في الحلم » .. ولن يقول أحد للواقع القائم : انصرف فنحن معك في هذه الألفاظ التي هي صورة عنك .. وقصارى القول في الألفاظ أنها جاءت صدى للوجود الحي ، وأن العلاقة بينها وبينه كالعلاقة بين الصوت والصدى ... ولا يرتاب أحد أن لفظ (حجر) لا يراد منه الحاء والجيم والراء ، فالألفاظ هي دلالاتها ، وهي بهذه الدلالة ذات شأن وأي شأن ، وهي وإن كانت صورة عن الواقع فإن الصورة في يومنا هذا حين تؤخذ لشيء ما وتقرأ قراءة مناسبة بوسائل كافية تكاد تجعلنا أمام الحقيقة الواقعة وجهاً لوجه . ومهما كانت واضحة ومفصحة عن أصلها ، فإن الصورة تبقى صورة ، وإن الأصل هو الأصل ... والغريب أن الناقد حين يتجه لنقد شيء يكاد يحرم منقوده مهما كان مبلغه من المعرفة من النظرة العادية البسيطة التي يمنحها عامة الناس .. فالأفكار التي لا تطابق في بنائها بناء الواقع ليست الأفكار العامة التي اتخذت من صيغ الألفاظ الأصلية مستقراً لها ومستودعاً ، وإنما هي أفكار خاصة بزيد دون عمرو ، فهي ذاتية فردية ، ومتحولة متبدلة في كل لحظة .. أما الأفكار العامة القائمة في صيغ الألفاظ الأصلية فهي تجري مجرى الطبيعة في حركتها وتحولها وتبدلها ، وهي صحيحة بمقدار ما تكون الطبيعة ذاتها صحيحة . ولا يرتاب أحد أن الخياط حين يقطع من الثوب ما يحتاجه منه ليخيط حلة تجيء أكبر أو أصغر من لابسها أن الخطأ إنما هو خطأ الخياط وليس خطأ القماش الخيط . وحين نصوغ من ألفاظ اللغة : الغول ، والعنقاء ، والخل الوفي ، وهي مستحيلات

القدماء الثلاثة : فإن الخطأ ليس خطأ اللغة التي جاءت بـ (غول) و (عنق)
و (خلل) فهذه ألفاظ تبقى لها دلالاتها العامة الصحيحة والتي يتفق بنيانها ويتطابق مع بناء
الواقع الموضوعي وإن لم يوجد الغول والعنقاء والخل الوفي . وليس المقصود من الأفكار صلاحها
أو فسادها بل المقصود حركتها الجدلية التي تجري عليها ، وهذه الحركة لا يمكن التعرف عليها إلا
من خلال حركة الألفاظ التي ترمز إليها ، ومن هنا نشأت قيمة الألفاظ في الدلالة على سير
حركة الجدل في الفكر وليس على صلاحه أو فساد ، لهذا يقول العلامة ابن هشام الأنصاري في
مغني اللبيب : « العرب تخطئ في الأفكار ولا تخطئ في الألفاظ » ، لأن الفطرة حين تعبر عن
ذاتها لا توصف بالخطأ . فالميزان واحدة ولكن ما يوزن فيها ليس بواحد . ومن يحتاج بأن
الأفكار لا تمثل الواقع ويحتاج بأنها أحياناً تأتي بما لا وجود له أصلاً ويورد هذه الألفاظ الثلاثة
فقد انصرف عن معالجة الموضوع إلى أشياء أخرى لا علاقة لها به أبداً .

والعذر في عدم إيضاح هذه الصورة على مثل ما سبق عرضها يرجع إلى أن الذين أعلنوا
مطابقة بناء الفكر لبناء المادة لم يرجعوا إلى الصيغ التي استودعت فيها الأفكار وهي الألفاظ
فيكشفوا فيها عن هذه المطابقة ؛ وأما إعطاء ديوي للتجربة ما أعطى من اهتمام فأمر لا يماري
فيه أحد الآن ، ونتائجها هي الأفكار في صورتها الأصلية بعد أن حققها العمل .. ولوسألنا
حركة الجدل في هذا الحرف عن الحدود التي تفصل بين النظر والفعل ورجعنا إلى (ف ع ل)
وضدها (ل ع ف) لوجدنا معنى الفعل في ضده اللغف وهو التردد في صورة حركات تسبق
المضي في الشيء أو الانصراف عنه .. وكل فعل يبدأ بهذا التردد ثم يمضي أو يرجع ، والأسد
يلغف إذا نظر ثم أغضى ثم نظر .. فمرحلة النظر التي تسبق الفعل مرحلة محاولة ، ولما كان
الشيء لم يتخذ طريقه الطبيعي إلى قصده جاء لفظ (ع ف ل) دالاً على وجود عائق في
طريق المضي .. والعائق من أسباب التردد ، فإذا زال العائق بفعل ذكي أصبح اسم الفعل بعد
زوال العائق (عملاً) وأخذ صفته الإنسانية ، وحين نميز لفظ (ع م ل) بضده (ل م ع) نجد
الالتماع حركة غير معتادة ما إن تبدأ حتى تزول ، والعمل حركة مستقرة تجري على خطوات
يمكن استيعابها ، ورصد قلبها في سيرها ، والمعل الذي هو ضد العمل أيضاً يشير إلى أن الشيء
على غير حاله المعتادة كأن تخرج الرجل قبل الرأس في الولادة . وكل هذا ينبع أن أضداد
الفعل والعمل تدل على حال غير معتادة تتقدمها ، وكأنها محاولة للبدء ، ويبقى ظل هذه
المحاولة مخمياً على الحركة حتى تنجلي النتيجة التي تجعل لكل خطوة معناها ؛ هذا ما يعلن عنه
جدل هذا الحرف ، وهو متفق وما يتحدث عنه ديوي .

ولكن هل يمكن فصل النظر أو اللعف عن الفعل ، أو فصل الملع والمعل عن العمل ؟

إنّ اللعف أول خطوات الفعل ، كما أن الملع والمعل أول خطوات العمل ، وآخر خطوة من اللعف والعفل ، والملع والمعل أول خطوة من الفعل والعمل ... والأضداد هنا يخرج بعضها من بعض كما يخرج الحي من الميت ، والميت من الحي ، فإذا بالبذرة الميتة شجرة ، وإذا بالشجرة بذرة تعود مرة أخرى لتبدأ من جديد - على تعبير هيجل - فاللعف والعفل والملع والمعل جزء من خطة التجربة المتمثلة في الفعل والعمل ، وهي جزء لا ينفصل بحال من الأحوال إلا حين ينفصل رد الفعل عن الفعل ، لأنه جزء داخل في عملية التجربة ، وبدونه يستحيل البدء . فأنت لا تبدأ (ف ع ل) إلا بعد أن تجيء بأخر حرف من (ل ع ف) وهو الفاء الذي يعتبر في الوقت نفسه نهاية الأولى وبداية الثانية . وأبعد من كل ذلك ، فأنت تعيد في (ف ع ل) حروف (ل ع ف) كلها ، أي أنك تظل محاولاً ومستمراً في المحاولة حتى تنجلي النتيجة ، فالمحاولة أو قل الفكرة لا تنفصل عن الفعل أو العمل بل تستمر فيه حتى النهاية ، ولا تبدأ قبله كذلك لأنها حين تبدأ تبدأ به أيضاً ، فأنت حين تبدأ (ل ع ف) تبدأ (ف ع ل) في الوقت نفسه ، فالشيء وضده يبدأ أن معاً وفي لحظة واحدة ، ويستمر أحدهما في الآخر على صورة ما حتى تتكشف النتيجة ، فالنظر في جدل هذا الحرف موصول بالفعل به لا ينفك عنه أبداً . وإذا كان لا يمكن فصل النظر عن الفعل ، فإن ما نراه من فصل في الواقع إنّ هو إلا انحراف عن طبيعة الصلة القائمة بين الفعل واللعف أو النظر في هذا الحرف ، وليس الذنب ذنب اللغة التي جاء بناؤها متفقاً ومطابقاً لبناء المادة ، بل الذنب ذنب من استراح وخلد إلى البعد عن العملية كلها ، عن النظر في صورة اللعف وعن المضي في اللعف في صورة الفعل .. وقد أصاب ديوي حين رأى أن الإنسان انصرف عن معالجة الواقع إلى معالجة واقع موهوم لا صلة له بالوجود الموضوعي الطبيعي منه وغير الطبيعي^(١) ، فهو لم ينصرف عن التجربة إلى النظر كما قال ديوي بل انصرف عنها معاً إلى آخر لا صلة بينه وبين ما يحسب أنه ينظر فيه .. لأنه لو انصرف عن الفعل إلى اللعف الذي هو النظر لكان معنى ذلك أنه ظل في نطاق المحاولة في حدود ما يريد فعله ، ولكنه خرج من كل ذلك جميعاً إذ من المستحيل أن يخرج من (ل ع ف) دون (ف ع ل) إلا بالخروج من اللفظين معاً ، ولا يخرج منها إلا حين يتركها معاً ، ولذا حكنا عليه بأنه ترك النظر والفعل كليهما حين انصرف إلى ما حسبه واقعاً وليس

(١) يقال طبيعي وغير طبيعي تبعاً لما اصطلح عليه الناس ، إذ لا فرق في الحقيقة بينهما .

بواقع .. وديوي حين يريد إدخال التجربة في النواحي الإنسانية على مثل ما دخلت في النواحي الطبيعية متفق مع حركة الجدل في هذا الحرف ، فهي حركة طبيعية وإنسانية معاً قد وصلت الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان في كل واحد لا يتجزأ ، يستوعبها معاً . والفصل في التجربة بين ما هو طبيعي وما هو إنساني ؛ يعني بقاء الناحية الإنسانية بعيدة عن التجربة ، فكأن الإنسان يطور ولا يتطور ، ويغير ولا يتغير . والأمر ليس على مثل هذا الجمود ، لأن تحرير الطبيعة ونقلها من الضرورة إلى الحرية تحرير للإنسان نفسه ، غير أن إخراج الإنسان من الطبيعة وجعله جزءاً مستقلاً عنها ليس له من سند سوى إطالة أمد استغلال الإنسان للإنسان ، وإطالة استعباد المجهول للسيد والمسود معاً « والناس في أوهامهم سجناء » . وديوي حين يرى أن الضرورة لم تعد ضرورة ، فقد زالت سمة الثبوت عن قوانين نيوتن بعد أن قامت قوانين اللاقوانين ومضى عهد المحدود وجاء اللا محدود ، فالجزئيات في الذرة بحركاتها السريعة المتقلبة خرجت عن نطاق الاستيعاب ، ودخلت في المجهول .. وما كان ثابتاً أصبح غير ثابت ، وما كان مستقراً زال عنه الاستقرار ، ونحن مع النسبية في عالم جديد لا تحكمه قوانين نيوتن ولا هندسة إقليدس .

أجل لقد خرجت الأمور عن استيعاب الوسائل العلمية المتاحة كما خرجت من قبل عن استيعاب أبصارنا فيما زادت أو نقصت سرعته عن عتبتها .. فما حدث لوسائلنا العلمية اليوم حدث لأبصارنا وحواسنا ، ولا يقول أحد إن وسائل العلم في المستقبل ستبقى عاجزة ، فحكم الغد للغد « ويأتيك بالأخبار من لم تزود » غير أن رصد الحركة في ذاتها غير ممكن ونحن في حالة من الضرورة مع السنن التي سماتها ظاهرة كحركات الشمس والقمر والليل والنهار وسائر ما في الوجود ، فإذا انبهمت هذه السمات فإن الضرورة بالنسبة لنا تزداد ضيقاً عما كانت عليه ، وازدياد ضيقها بسبب جهلنا لها لا يمنحها صفة الحرية ، وإن هي تحررت .

« الجدلية والصيغ المتكلفة »

ومعروف أن الجدلية تحكم حركة الشيء - أي شيء - وعلى هذا فهي تحكم الألفاظ الفطرية الأصلية ، كما تحكم الألفاظ أياً كان تركيبها . ولما كانت الأفعال وردودها كثيرة في الأشياء المعقدة التركيب كثرة يصعب معها الوصول إلى الفعل ورة الفعل الأول الذي قامت عليه ، فإن تطبيق الجدلية على هذه الأشياء المعقدة التركيب بعيد المنال في مجال الألفاظ على

الأقل . وما أصعب أن تتعرف المسار الذي سلكته الصيغة بعد أن خرجت من مهد الفطرة إلى أن شبت وترعرعت وأصبحت على ماهي عليه الآن .

ولما كان الفعل ورد الفعل في الصيغ البسيطة كالصيغ الثنائية واضحاً فيها أكثر من غيرها . وكان ضابط الحركة الجدلية المتمثل في أن « ضد الشيء قائم فيه » واضحاً يتناً في هذه الألفاظ الأصلية البسيطة ، فإنك تجد صورة الوجود من حولها واقعةً فيها وقوع أخيلة ظلال الشخوص في المياه الصافية الساكنة . والوقوف على طبيعة سير الحركة في هذه الأخيلة كالوقوف على طبيعة سير الحركة في الشخوص ذاتها .

أما التراكيب المعقدة فكالأخيلة المنعكسة في المياه العكرة ولا بد من العمل أولاً على أن تكون صافية ؛ أي أن تَرُدَّ إلى ردود الأفعال الأولى في صورها البسيطة التي لا تزال على الحال التي صدرت عليها . كما هي الحال في الألفاظ العربية إذ :

« متى يتراءى الظل والماء أكدر » بالعفو من الشاعر .

والضرورة والحرية ليستا على ثبات ولا بنسبة واحدة عند الناس ، فلكل فرد ضرورته ، تتسع بقدر ما يجهل ، وتضيق بقدر ما يعلم ؛ بعكس حريته . وإذا خرجت حركة الجزئيات عن استيعاب ما كسويل فما أكثر الحركات التي خرجت عن استيعاب الفرد العادي ، وكَم من مبصر للقذى في عين أخيه ولا يبصر الجذع في عينه . والضرورة في منطق هذه اللغة تصير إلى الحرية ، والحرية تصير إلى الضرورة ، والتبادل بينهما مستمر ودائم ، فنحن في ضرورة مع كل ما نجهل وإن كان حراً في ذاته ، وفي حرية مع كل ما نعلم وإن كان ضرورة في ذاته ، ولولا ذلك لما كانت المعرفة طريقاً للحرية ، ولما زالت الحرية بزوال المعرفة .. فأنت حرمع الشيء تعرفه ، فإذا جهلته لتوك ولحظتك فأنت معه في ضرورة ، أما العالم الموضوعي ونحن منه فهو في ضرورة ، ونحن نحمره في كل لحظة بمعرفتنا ، فإذا جهلناه لحظة واحدة لم نزل حريته فحسب بل زال وجوده الكلي بالنسبة لنا . فالمعرفة هي الوجود في شكله الحر ، أما الوجود الذي لأعرفه فهو الضرورة التي ليس لي فيها إلا ما أحرره منها .. فالوجود يكبر ويصغر ويتسع ويضيق بقدر كبر المعرفة وصغرها واتساعها وضيقها .. وإذا كان الوجود على هذه الحالة فالمعرفة لازمة في كل لحظة ولا حرية ، ولا وجود بدونها ، ولا يمكن تصور الوجود وجوداً وهي غائبة عنه . والقول بسبق المعرفة على التجربة يتضح بالمثل الآتي :

من معاني (ل ق ي) الاقتراب ومن معاني (ق ل ي) الابتعاد ، واللفظان متضادان

مبنى ومعنى ، ومعرفة التضاد بينهما نتيجة التجربة والبحث ، فلو أن بيغاء لقنتها ونطقت بها فمن المعروف أنها لا تميز ما فيها من تضاد وإذا صح ذلك فهذا يعني أن اللغة في لسان الحيوان لم تكن تعني شيئاً لأنه لا تميز فيها ، والمعنى ابن التمييز .. ولكن نظم الحروف وتعاقبها لم يبدأ في الإنسان فجأة وإنما بدأ على أصول حيوانية ، ولا يمكن أن يكون بدأ على أصول فاسدة .. وإذا بدأ على أصول صحيحة فقد بدأ بالتمييز .. فالحيوان يميز في صوته بين صوت شديد وآخر ضعيف إذا أصدره هو أو إذا زجر أو دعي به ، وأول خطوات التمييز بين لقي وقلى الشعور بالسهولة والصعوبة في الحركة .

تبدأ الحركة في (لقي) سهلة ثم تصعب ، وفي قلى صعبة ثم تسهل ؛ والبيغاء تحس بذلك ، وهذا الإحساس في الألفاظ على هذا الشكل أولى خطوات المعرفة .. وجذور المعرفة الفطرية من هذا النوع .. وكأن جدل هذه اللغة يجعل أول خطوات اللقاء مشبهاً آخر خطوات الفراق ، والعكس بالعكس ، وسبب المشابهة واضح فأخر الخطوة الأولى بداية الخطوة الثانية مع ملاحظة صرف النظر عن المد فيها . وكلما رقى الكائن في سلم التطور ازداد تمييزه ، ويظل هذا التمييز حتى يصل الكائن إلى درجة عالية من التطور .. وإذا ربطنا المسافة بالقرب والبعد فإن إدراكها يتمثل في شكل الإحساس بما بين اللفظين من فرق ؛ بين صعوبة تعقبها سهولة ، أو سهولة تعقبها صعوبة . وأصوات الحيوانات تكاد تشمل في تنوعها ألحان الحروف المستعملة في صورة حرف واحد متصل بمد في الأغلب .

وإذا كان الحرف واحداً عند الحيوان موصولاً بحرف مد فإن التمييز فيه يحدث من خلال الشدة والضعف ، والطول والقصر ، والسرعة والبطء ، وكل ضد (كيف) وتميز له على صورة سهولة أو صعوبة ، وكل حركة لاحقة كيف حركة سابقة ، وجذور المعرفة الأولى قائمة في إحساس الكائن الحي منذ وجوده ، ومنطق الجدل في هذا الحرف يلتقي مع أرسطو القائل^(١) : « كيف نعرف هذه المبادئ »^(٢) ، مادمننا لا نعرفها بالبرهان ؟ هل بطريقة غير طريقة العلم ؟ وهل المعرفة فطرية فينا أو مكتسبة ؟ ثم يرى أنها موجودة على شكل قوة ما في الإحساس ، ويذكر ابن سينا في كتابه البرهان^(٣) : « وأما الحيوانات الكاملة فيبقى عندها ما أخذت من

(١) البرهان لابن سينا ، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي ، ص ١٢

(٢) المقصود بها (البديهيات) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥٥

الحواس مدة طويلة ، والحيوانات تأخذ بقوتها الداركة شيئين ؛ أحدهما صورة المحسوس وخلقه ، كخلقة الذئب الضاربها وخلقة المحسن إليها من الناس .

واللغة العربية وقد كاد أهلها يطبقون على أن حروف اللفظ مناسبة لمعانيه ، فإن هذه المناسبة لا تؤخذ على إطلاقها ، فما كان نظم الحروف فيه مبدوءاً بالسهل فالصعب يجيء ضده القائم فيه مبدوءاً بالصعب فالسهل .. والحس حين صدرت عنه الألفاظ ميز بين صوت يبدأ بالسهل فالصعب وآخر يبدأ بالصعب فالسهل ، وجعل من كل صوت بحكم هذا التمييز متضمناً لضده فيه .

فالتمييز على هذا بدأ من الألفاظ الأولى ثم تطور واتسع ... والمعري يلتقي مع ابن سينا حين يقول :

إذا لم تر الصقر الحامة دهرها فن شيم الورق الحذار من الصقر
فكان هناك إحساساً كامناً في النوع يتوارثه الخلف عن السلف .. ثم ينطق بحرف من
فكر أو بفكر من حرف .

والمشكل في الأمر هو أن الضرر ليس الضرر كما هو عليه اليوم كما هي حال الكثير من
الألفاظ على عكس مقلوبه الرض الذي لا تزال منه في الألسنة بقية ، وطبيعة سير الحركة في
الصيغة في (ضر) تصور لنا حركة تخرج من تطابق شيء مع شيء بالضاد متبادية بعد ذلك
في تيار الراء المتبادية في تطاول متكرر ، وصورة سير الحركة هذه نجدها في (الماء الضرر)
الذي يندفع من الأضاءة - أي من العين - يمور مؤراً كما في قول الشاعر :

« أضاءة مأؤها ضرر يمور »

وأما الرض فعلى عكس ذلك ، وطبيعة سير الحركة فيه تتجه إلى الاستقرار في الأرض
ترتض فيها كالخصا الرضراض الذي يحمله الماء في اندفاعه فيكث في الأرض مستقراً فيها .
واللفظان (ضر) و (رض) ضدان مبنى ومعنى ، وطبيعة سير الحركة في كل من
الصيغتين تعلن ذلك .

ويمكن القول إن ألفاظ هذه اللغة لا تعرف من الضرر إلا ذلك الخروج من حركة محتكة
في إطباق يمثل بالضاد المتطاوله ليضي مندفعاً في تيار الراء ، وحركة كهذه تسع الضرر
المعروف وتسع ماء العين يمور مؤراً وتسع بعد ذلك وقبله ما لاحد له من الصور . والرض
المستقر الذي يصدم الأرض يسع من الأضداد ما يقابل أزواجه من (ضر) .

الباب السابع

تطبيقات عامة

(ف د ع) - (ع د ف) :

الفدع^(١) : عوج وميل في المفاصل كلها ، خلقة أوداء ، كأن المفاصل قد زالت عن مواضعها ، لا يستطيع بسطها معه ، وأكثر ما يكون في الرسغ من اليد والقدم . الأفدع : المعوج الرسغ من اليد أو الرجل ، فيكون منقلب الكف أو القدم إلى أنسيها . أصل الفدع : الميل والعوج ، فكيف مالت الرجل فقد فدعت . الأفدع : الذي يمشي على ظهر قدميه . وقيل : الأفدع الذي ارتفع أخص رجله ارتفاعاً لو وطئ صاحبها على عصفور ما آذاه . وفي رجله قسط : وهو أن تكون الرجل ملساء الأسفل كأنها مالج . وقيل : الفدع في البعير أن تراه يطاء على أمّ قردانه فيشخص صدر خفه . وقيل : الفدع أن تصطك كعباه ، وتتباعد قدماه يميناً وشمالاً . الفدع : زيغ بين القدم وبين عظم الساق ، وكذلك في اليد ، وهو أن تزول المفاصل عن أماكنها . الفدعة : موضع الفدع . الأفدع : الظلم لانحراف أصابعه ، صفة غالبية ، وكل ظلم أفدع ، لأن في أصابعه اعوجاجاً . وسمك أفدع : مائل على المثل ؛ قال رؤبة : « عن ضعف أطناب وسمك أفدعا » فجعل السمك المائل أفدع . ضغمه الأسد ضغمة فدعته . الفدع : الشدخ والشق اليسير . وفي الحديث في الذبيح : « إن لم يفدع الحلقوم فكل » ، لأن الذبيح بالحجر يشدخ الجلد ، وربما لا يقطع الأوداج فيكون كالموقوذ .

وفي حديث ابن سيرين : سئل عن الذبيحة بالعود فقال : « كل ما لم يفدع » يريد ما قد بجده فكله ، وما قد بثقله فلا تأكله . ومنه الحديث : « إذا تَفَدَّعَ قريش الرأس » .

ولو قرنت (الفدع) في الرجل الفدعاء بالدفع فيها لو جدتها تجمع الدفع والفدع معاً . فالرجل التي فدعت والتي لو وطئت عصفوراً لم تؤذه ، وهي من باطنها ذات فدع ، وهي من ظاهرها ذات دفع ، وقد اجتمع الضدان معاً في هذه الصورة ، فهي فدعاء ودفع في وقت واحد ، وكلا الصورتين ضد الأخرى ، والتضاد هنا بين الحرفين الأولين واعتبار الحرف الثالث كأنه كمية واحدة إلى طرفي المعادلة فلا تغير شيئاً .

(١) اللسان ، مادنا (ف د ع) و (ع د ف) .

ولننظر في معاني (ع د ف) ، وهو ضد (ف د ع) ، والتضاد هنا بين الحروف الثلاثة :
العدف^(١) : الأكل ، عدف يعدف عدفاً : أكل . العدوف : الذواق ، أعني ما يذاق . وما ذاق
عدفاً ، ولا عدوفاً ، ولا عدافاً : أي شيئاً ، والذال المعجمة في كل ذلك لغة . قال أبو عمرو
الشيباني : ما ذقت عدوفاً ولا عدوفة ، قال : وكنت عند يزيد بن يزيد الشيباني ، فأنشدته
بيت قيس بن زهير :

ومجنبات ما يذقن عدوفة يقذفن بسلامهات والأمهار
بالدال ، فقال لي يزيد : صحفت أبا عمرو ، إنما هي عدوفه بالدال ، فقلت له : لم أصحف أنا
ولا أنت ، تقول ربعة هذا الحرف بالدال ، وسائر العرب بالدال . العدف : نول قليل من
إصابة . العدف : اليسير من العلف . باتت الدابة على غير عدوف : أي على غير علف ؛ هذه
لغة مضر . وفي الحديث : ما ذقت عدوفاً أي ذواقاً . وما عدفنا عندهم عدوفاً : أي ما أكلنا .
والعدفة ، والعدفة : كالصنفة من الثوب . واعتدف الثوب : أخذ منه عدفة . واعتدف
العدفة : أخذها . وعدف كل شيء ، وعدفته : أصله الذاهب في الأرض ، قال الطرماح :

حَال أَثْقَال دِيَات الثَّأْي عَنْ عَدْف الْأَصْل وَكِرَامِهَا

وفي التهذيب : عدفة كل شجرة : أصلها . ويقال : بل هو عن عدف الأصل ، اشتقاقه من
العدفة ، أي يلم ما تفرق منه . ابن الأعرابي : العدف ، والعائر ، والغضاب : قذى العين .
العدفة : ما بين العشرة إلى الخمسين . وخصه الأزهري فقال : العدفة من الرجال : ما بين
العشرة إلى الخمسين . والعدفة : التجمع . والعدف : القطعة من الليل . والعدف : القذى .
قال ابن بري : شاهده قول الراجز يصف حماراً وأنته :

أوردها أميرها مع السدف^(٢) أزرق كاللآة طحّار العدف
أي يطهر القذى ويدفعه . يقال عدف له عدفة من مال : أي قطع له قطعة منه ، وأعطاه
عدفة من مال : أي قطعة .

تتجه الحركة في لفظ (ع د ف) إلى الميل نحو الشيء تأخذه ، كما يتجه لفظ (ف د ع)
إلى الميل عنه .

(١) لسان العرب ، مادة (ع ف د) .

(٢) الصبح وإقباله ، وسواد الليل - القاموس ، مادة سدف ، والمعنى الأول أقرب .

العدف يمثل في الميل نحو الشيء يأخذه ، كالجذر المذهب في الأرض ، وكالعدفة في طرف الثوب فهي منه كالصفة^(١) وكالمذهب ، كما يمثل في الشيء الذي اعتدف وتجمع ، كالقطعة من الليل ، والقذى في العين ، وما فوق الماء من عذب ؛ وأنت حين تعتدف من هذا الشيء فإنك تصيب منه قليلاً أو تنال منه يسيراً فهو الذواق ، وحين لا تعتدف فإنك تمتنع عن هذا القليل وكأنه لقلته بمثابة الذواق أيضاً . ويكاد يتلخص الفدع بالتجافي ، والعدف بالتجمع والاقتراب .

وتأمل في قول الطرماح :

حَال أَثْقَال دِيَاتِ الثَّأْيِ^(٢) عَنْ عَدْفِ الْأَصْلِ وَكَرَامِهَا

فالعدف هنا من الأصل بمثابة الجزء من الشيء ، والكرام هو الكريم ومثله الكرام بالتخفيف إلا أن الكرام أبلغ في الوصف وأكثر من كريم وكرام^(٣) .

فالعدف من الأصل للقليل واليسير ، والكرام من العدف لما هو أكبر وأكرم .

إن الميل نحو الشيء في العدف كالميل عنه في الفدع .

واللفظان على هذا متعاكسان مبنى ومعنى ، وبالعودة إلى الثنائي الذي يتضمن الحرفين الأولين من عدف وهو لفظ (ع د د) الذي يشارك في بعض صور عدف ، وذلك في صورة الاتصال المتمثلة في الماء المتصل الجريان والذي يوصف بالماء العد ، وفي الشيء المتجمع كالبر في الوجه فهو (العد) والعدة ، وكالقذى المتجمع في العين وفوق الماء والذي يسمى بالعدف . وإذا نظر إلى مستعملات عدف في العلف والذواق والأكل والاعتداف الذي هو أخذ العدف ، والعدف الذي هو النول القليل ؛ تجدها جميعاً متصلة بمعنى القرب .

كما أن الحرفين الأولين من لفظ (فدع) وهما حرفان يلتقيان مع (فدع) في التجاوز كحال الصوت المرتفع فهو الفديد ، والفلاة الواسعة فهي الفدغد ، لولا أن هذا الحرف الثالث جاء ليخصص عموم هذا التلاقي في كلا اللفظين حتى يجيء بصور أكثر تحديداً واختصاصاً وتنوعاً .

(١) صيغة الثوب كقرحة ؛ حاشية أي جانب كان ، الذي لا هذب له أو الذي له هذب - القاموس ، مادة صنف .

(٢) الثأى كالثرى آثار الحراج - القاموس ، مادة ثأى .

(٣) لسان العرب ، مادة (كريم) .

(سَفّ) - (فسّ) :

تأمل لفظ (سف)^(١) :

في صورة سفّ السويق تأخذه غير معجون . والجرح تسفه أي تحشوه بالدواء . والوشم تسفه بأن تغرز الجلد بإبرة ثم تحشو المغارز كحلاً . والخص تسفه ، أي تنسجه بعضه في بعض .

وكله من الإلصاق والتقارب . وذلك هو قدر الفاء التي لا يستطيع الناطق أن ينطق بها إلا إذا تقاربت شفتاه ليشير بالرمز المتضام إلى مرموزه المتضام في الواقع .

وانظر إلى : الطائر يسف ، أي يدنو من الأرض تجد طبيعة سير حركته وطبيعة سير اللفظ الذي يرمز إلى ذلك واحدة . والسحابة تسف أي تدنو من الأرض . وهي من ذلك . وكل شيء لزم شيئاً ولصق به فهو مسف وهو من ذلك أيضاً . والسفسافة الريح فوق الأرض ، أي تقترب منها . وسفساف الأخلاق رديئها ، شبهت بما دق من سفساف التراب ، والحركة في كل ذلك صورة للحركة في الصيغة اللفظية ، وكأنّ الفاء أخذت بيدها إلى التقارب على صورتها .

وانظر إلى لفظ (فسّ)^(٢) نجد أن : الفسيس : الرجل الضعيف ، وصورة الضعيف تومي بالتراخي والتفكك وهو عكس التداني وتجمع القوى في الشخص . وففس الرجل إذا حمق حماقة محكة . وكأنه صدر عنه ما هو ناب من الألفاظ ، المشتق من نبا الشيء ينبو إذا تجافى مبتعداً . وبين لفظي فسّ وفصّ تقارب في المعنى لأن السين والصاد يتعاقبان ويتجهان إلى معنى متقارب لولا أن الصاد مجهورة مستعلية والسين مهموسة مستفلة ، وهي صفات يرى الدكتور تمام حسان أنها تحتاج إلى إعادة النظر لأنها غير دقيقة . ويتراءى لفظ (فص) في : الأمر يأتي من فصّه ، يعني من مخرجه الذي قد خرج منه ، قال الشاعر :

وربّ امرئ تزدرية العيون ويأتيك بالأمر من فصّه

والخروج من البعد . وفص الأمر مفصله ، والمفصل من الفصل ، وهو التجافي وإن تقارب المفصلان . قال أبو زيد : الفصوص المفاصل في العظام كلها إلا الأصابع ، وكل ملتقى عظمين فهو فص . وفصّ الجرح سال . وهذا متصل بالتجافي والبعد^(٣) . وانفصّ الشيء من الشيء

(١) لسان العرب ، مادة (سف) .

(٢) لسان العرب ، مادة (فسّ) .

(٣) قارنا بين (فص) و (سف) للاستئناس على ما بين الصاد والسين من فروق لا تخفى .

انفصل وهنا نرى الانفصال في (فَصْ) معاكساً للقرب في (س ف) ، وفصصت كذا من كذا ، وافتصصته ، أي فصلته وانتزعته ، وهذا متصل بالابتعاد عن الشيء .

وإذا تأملت الحركة في (سف) وجدت أنها تتجه للاتصاق والتقارب .

وإذا تأملت في (فس) وجدت أنها تتجه للاندفاع في صورة الحق ، وفي حال الفسافس التي تطلقها العامة على البثور الصغيرة تندفع من الجلد . وإذا كانت الحركة في (سف) اقتراباً وجهته الالتصاق ، فالحركة في (فس) و (فص) اندفاع وجهته الانفصال ؛ وكلا الحركتين عكس الأخرى معنى واتجاهاً .

وإذا نظرت إلى الحرفين الأولين في (فس د)^(١) و (س فاد) وهما (فس) و (س ف) اللذين يرسمان الوجهة العامة لكل من (س فاد) و (فس د) . وجدت الفساد في صورة تسافد الطيور يمثل الاتصال ، والفساد في صورة قطيعة الأرحام يمثل الانفصال ، واللفظان على هذا متضادان مبنى ومعنى . وانظر إلى صورة السفود الذي يعلق به ما يشوى من اللحم تجده من ذلك .

إن الفكر لا يستطيع أن يرى الأشياء كما هي عليه في واقعها ، إذا لم يميز في مسيرة التضاد مرحلة سالفة من أخرى خالفة ، تميزاً يتناسب وما بين يديه من وسائل التمييز . وحين تُفهم مرحلة في مرحلة من حركة الأشياء يصبح التعامل في ظلها عسيراً وصعباً ، إن لم يكن متعذراً .

وما أكثر ما يُنظر إلى ما تؤول إليه الحركة ، وليس إلى الحركة نفسها . وهذا شيء لا سبيل إلى الاحتراز منه . ومثال ذلك :

إن الحركة في (سَفَر) تخرج من احتكاكها بالسين المهموسة المصفورة المحتكة لتتضام بالفاء الشفوية المتضامة ، ثم لتنطلق متقادية براء التكرير .

وطبيعة سير الحركة هذه تُشير إلى شيء ينساب محتكاً بآخر وملاصقاً له في تمام متناول .

(١) لسان العرب وأساس البلاغة والقاموس المحيط .

وهذه الطبيعة توافق وتساوق تفسير القوم السُّفَر بالكشط ، من مثل الريح تسفر الأرض أي تكشط وجهها . والمرأة تسفر وكأنها تكشطُ القناع عن وجهها . والسفير الذي يصلح كأنه يكشط القناع عن نفوس مَنْ يُصلح بينهم . والسُّفَر الذي هو الكتاب كأنه يكشط القناع عن الحقيقة لتظهر .

وواضح أن كسطَ القناع أو كشفَ السر عن أي شيء إنما هو حركة كشف . أمّا الشيء الذي ينكشف فيتمثل بـ الفسر من (ف س ر) . ونحن نُسفر أي نكشط لتوصل إلى الفسر الذي هو التوضيح . ولا بد هنا من الإشارة إلى أن الفسر لم يكن تكشفاً ووضوحاً إلا لأن الحركة خَرَجَتْ من تضام الفاء مناسبة بالسین المهموسة المحتكة ومتادية بالراء . وكأنها بذلك خرجت من الانغلاق إلى التفتح ، وكأن حركة السفر قد خرجت من انسياها بالسین إلى التضام بالفاء فالتماذي بالراء لتقوم بعملية الكشط التي تؤول إلى الخروج من الانغلاق ، والدخول في التفتح .

ولما كان الثنائي هو الأصل ، وعليه تقوم وجهة الحركة في أكثرها ، وكانت نهاية الكشط في (سفر) - وهنا تتمثل النهاية بالفاء لأن الراء كمية واحدة أضيفت إلى كل من الصيغتين - هي بداية الفسر من (ف س ر) ، فإن نهاية الكشط وبداية الكشف ، أي نهاية (س ف ر) وبداية (ف س ر) الواحدة أدت إلى أن تقبل كل من الصيغتين معنى الكشف . واشتراك البداية والنهاية ، والنهاية والبداية في كل من الزوجين المتضادين في كل شيء من أشياء هذا الوجود الشاخص المائل ، سمح لكل من الزوجين المتضادين أن يظهر بلبوس الآخر . وهذا مقبول ولا غبار عليه . وأمّا حين ينعدم التمييز بين الزوجين المتضادين ، ويتجه وجه الحركة فلا يبين ، فإن اللغة ترتد إلى ألفاظ كل واحدٍ منها كالآخر لا يتميز فيها حابل من نايل . وليس كتب الأضداد على علو كعب مؤلفيها إلا ثمة من ثمار عدم التمييز بين الزوج وزوجه .

ولما كان الزوج وزوجه قائمين في كل صيغة ، وكل منهما ضد للآخر ، وكنا مشتركين في البداية والنهاية ، فإن بإمكان من لا يراعي وجهة هذين الزوجين أن يقيم كلاً منهما مقام الآخر ، وبذلك تصبح كل ألفاظ اللغة أضداداً . وهذا ما عابه المستشرقون على هذا الحرف جهلاً أو تجاهلاً .

والقول بأن اللفظ ضد ذاته ، وليس ضدّ زوجه القائم في ذاته ، كالقول بأن الرجل يتزوج الرجل ، والمرأة تتزوج المرأة ، وفي هذا قضاء على المرأة والرجل معاً . أي قضاء على

هذه اللغة حين يصبح اللفظ زوجاً لذاته وليس زوجاً لضده القائم في ذاته . وقد فطن لهذا الخطر بعض الأعلام ومنهم ابن درستويه الذي تولّى الردّ على مَنْ ألفوا في الأضداد كتباً .

وما ألفوها إلا لمقصدي كريم ، ومنزع صادق شريف ، غير أن الصارم قد ينبو ، والجواد قد يكبو ، ولهم في ذلك على الأقل أجر لما اجتهدوا .

ونخلص إلى القول أن (الفسر) و (السفر) مرحلتان متعاقبتان ، كل منها مقدمة للأخرى ونتيجة لها . ولو أن مؤلفاً أفردها بمؤلفٍ مستقل ، لما وفاهما حقهما . هذا في كلمة واحدة فكيف بهذا البحر من الكلمات ؟

وقارن بين الراسف في قيوده من (رس ف) الذي هو ضد (فس ر) تجده متصلاً به لا يخرج منه ، وتجد المفسر منطلقاً من قيود غموضه بالتفسير . وقارن أيضاً بين (س ف ر) في حركة الريح تجري لوجهتها وبين حركة (رف س) المثلثة في الحركة المعاكسة في صورة الصدم بالرجل تجد الحركتين متعاكستين . ويوضح هذا التعاكس قولهم : « رفس البعير » أي شدّه بالرفاس ، وهو ما يشد به رجلا البعير باركاً إلى وركبته .

فالريح تسفر ، وما تسفر عنه هو التفسير .. ولا بد من الإشارة دائماً إلى تعاقب المراحل في هذه الأضداد ، فكل مرحلة تولد في حضن المرحلة السابقة وترضع من لبنها ، وتحيا على التغذي منها ، بل إن المرحلة السابقة هي غذاء اللاحقة ، وسبب وجودها ، فالأضداد يخرج بعضها من بعض ، ويحيا بعضها في بعضها الآخر .

وكل تضاد لا يقوم على هذا الفهم يحجب حركة الجدل عن الرؤية ، ويلف الواقع في غموض لا يمكن تفسيره ولا إيضاحه .

وانظر كيف تجد حركة السفر (كيفها) في حركة الفسر التي توضح الغاية منها وتجليها ، وتجعل الفكر مرتبطاً في المستقبل الذي يجد فيه تفسيره وكيفه ، كارتباطه بالماضي الذي هو كيف له .

إن حركة السفر تجد في الرفس الحركة التي تصدمها وتردها . وحركة الرفس قائمة في السفر كقيام رد الفعل في الفعل على صورة حركة واحدة ذات اتجاهين ، كل اتجاه يصدم الآخر . ولعل حركة الإنسان أو حركته الإنسانية محصورة في الفعل الواعي المختار الذي هو (العمل) .

فالذي يسفر القناع عن كل مغطى يجد تفسير سفره فيما تفسّر واتضح وتميز ..
وهذا دليل على أن كل تفسير يحتاج إلى سفر وكشف ، وأن السفر والكشف هما الطريق
إلى المعرفة .

وليس السفر إلا التجربة ، وليس الفسر إلا ما تسفر عنه هذه التجربة .
وأنت بحاجة دائماً إلى أن تقرن السفر بالفسر في كل ما تكشف عنه الغطاء لتراه من
خلال بصر التجربة الجديد .

وكل المعاني الواردة في اللسان والتاج والأساس وسائر المعجمات متصلة الرحم بهذا التضاد
المتشابه ، والتشابه راجع إلى ما سبق بيانه من أن نهاية كل من الزوجين المتضادين وبداية
الآخر واحدة .

(عسعس) - (سسع) :

الحركة في عسعس حركة إقبال وتجمع وتراكم في صورة الليل « تغطي بصلبه وأردف
أعجازاً وناء بكلكل » ..

والحركة في سسع حركة إدبار وفناء ، قال رؤية يذكر امرأة تخاطب صاحبة لها :
قالت ولم تسأل به أن يسمعا يا هند ما أسرع ما تسعسا
من بعد ما كان فتى سرعرا

أخبرت صاحبها عنه أنه قد أدبر وفني إلا أقله .

ولعل صورة الابتعاد في هذا اللفظ تظهر أكثر وضوحاً في قولهم : تسعست فيه إذا
انحسرت شفته عن أسنانه .

وكل شيء بلي وتغير إلى الفساد فقد تسسع ، وقد قالوا في (عسعس) إنه من
الأضداد ، أي يقال (عسعس) الليل إذا أقبل بظلامه وإذا أدبر ، ولكن أبا إسحق السري
يقول : المعنيان يرجعان إلى شيء واحد وهو ابتداء الظلام في أوله وإدباره في آخره . والذي
يبدو أن معنى عسعس لا يخرج عن معنى التداخل باحتكاك سواء أكان ذلك في أول الليل أم في
آخره . والظلام الشديد في أوائل الليل وأواخره يصدق عليه لفظ (عسعس) ، ولفظ عسعس
يتجه لتصوير إقبال الحركة في صورة السحابة تعسعس ، أي تدنو من الأرض .

ومعنى التداخل في الاعتساف ظاهر في أنه يأتي للاكتساب والطلب كما يجيء في صورة

المرأة العسوس وهي المرأة التي لا تبالي أن تدنو من الرجال . وجماع القول : إن سعسع تتجه إلى الانحسار وإن عسعس تتجه إلى الدنو وكل من الحركتين طباق الأخرى ، وتجري في اتجاه معاكس .

(فن - ن ف) :

إذا وقفت على طبيعة سير الحركة في (فن) وجدتها تخرج من التضاّم والتقارب الممثل بالفاء الشفوية المتقاربة ، لتتباعد عن التضاّم بالنون المنغومة في صورة الفنّ : وهو الغصن يخرج من قُربه من الشجرة ليتأدى في الهواء . وفي صورة الإبل فنُنّها صاحبها : أي فرقها . وفي صورة البذر فنه الباذر : أي فرقته في الأرض نائراً له .

والأمر على عكس ذلك في (ن ف) ، حيث تخرج الحركة من تمادي النون لتتضاّم في تقارب بالفاء الشفوية المتضامة في همس منساب . وتلك هي صورة النُفْنَف ، وهو مهوى بين جبلين يحجزانه ويحصرانه ، لأنّ الفاء بما لها من تقارب ، هي التي جاءت بهذين الحاجزين اللذين يحجزان المهوى ، وإنّ تباعدا بُعِثَ السماء عن الأرض فما بينها مهوى محجوز ومحصور بها في نظر الناظر .

والتعاكس هنا بين حركتين إحداها تخرج من تضاّم إلى تمادي في صورة الغصن المتفرع من الشجرة التي كان متصلاً به .

والأخرى تخرج من تمادي إلى تقارب في صورة كلّ تَفْنَفٍ محجوز ومحصور بحاصرين يحّدانه .

واللفظان على هذا زوجان ضدّان مبنّى ومعنى وإنّ جاء المجاز بصور من كلّ منهما تقرب أو تبعد من صور الآخر ، لأن العبرة بالوجهة . ولكل من اللفظين وجهة هو موليتها لا تلتبس بوجهة ضده .

(خ در) - (ردخ) :

يدور لفظ (خ در) حول الستر والإقامة في مكان محدد ، ويتّصل : في الستر يقام في ناحية البيت تلزمه الجارية . والقارة تختدر بالسراب أي تستر به حتى يصير لها كالخدر ، قال ذوالرمة :

حتى أتى فلك السدهناء دونهم واعتم قُور الضحى بالآل واختدرا

وفي الأسد يخدر ، أي يلزم خدره لا يبرحه . وفي المطر سمي خدرأ لأنه يخدر الناس في بيوتهم لا يبرحونها . هذا وتأقي الخدرة بمعنى الظلمة الشديدة . وبمعنى الخدر : الكسل والفتور ، ومنه خدر اليد والرجل . وخدرت الظبية تخلفت عن القطيع . وخدر النهار : اشتد حره وسكنت ريجه .

فالحركة في (خ در) متقاصرة ، منقبضة إلى انطواء وسكون ، ولكنها في مقلوب اللفظ (ردخ) الذي جاء معناه بأنه الشدخ الذي هو الكسر والتهشيم ، وفي صورة البسر يغمز حتى ينشدخ ، والمشدخ من البسر ما افتضح ، والفضخ والشدخ واحد .

وفي صورة الغرة تشدخ شدوخاً إذا انتشرت وسالت سفلاً فلأت الجبهة ولم تبلغ العينين ، وقيل غشيت الوجه من أصل الناصية إلى الأنف ، قال :

غرّتنا بالمجد شادخة للناظرين كأنها البدر

وإذا قابلت لزوم المكان مع الستر في خدر بانتشار الغرة وسيلانها في (ردخ) المفسرة بشدخ ، وهذا من قبيل الاستئناس ليس غير ولا معول عليه .

وإذا تأملت معنى (الردخ) المفسر (بالردخ) الذي هو الماء والطين والوحل الشديد ؛ وجدت التجاوز والامتداد في (ردخ) يقابل اللزوم والسكون في خدر ، وتبين لك أن الحركتين مختلفتان إيجاباً وسلباً ، وأن معنى أحدهما يتجه إلى عكس ما يتجه له الآخر ، ولعل صورة البسر ينشدخ فيخرج من قشره ، وصورة الجارية تخدر في مستقرها ؛ فيها ما يدل على أن (خدر) عكس (ردخ) مبنى ومعنى مع ملاحظة أن العبرة بمقابلة (خ در) بـ (ردخ)^(١) .

(خ د) - (د خ) :

لوقرنت الدخ من (دخ) وهو الدخان المنتشر الذي لا يتسك بمقلوبه الخد من (خ د) وهو شق في الأرض مستطيل غائص تبين لك أن صورة الدخ - الذي هو الدخان - صورة شيء تمادى متعالياً منتشراً ، وصورة الخد الذي هو الشق المستطيل الغائص في الأرض صورة شيء ماضٍ غائصاً في الأرض . والصورتان زوجان ضدان مبنى ومعنى ، وهذا راجع

(١) اللسان ، مادتا (ردخ) و (خدر) .

لطبيعة سير الحركة في كل من الصيغتين ، فالحركة تخرج من ظهور وانتشار الحياء الحلقية المظهرة لتواجه الدال الشديدة ، وتلك حال حركة الأخدود يمضي من ظاهر الأرض إلى داخلها يشقها شقاً على عكس الدخ الذي يخرج من شدة الدال ليتدأى منتشراً . فالخذ متصل بالتحديد ، والدخ متصل بالتوسع والانتشار .

(دفع) - (ع ف د) :

(دفع)^(١) : الدفع : الإزالة بقوة . الدفعة : انتهاء جماعة القوم بمرة . والدفعة : مادفع من سقاء أو إناء فانصببت بمرة . الدفاع : طحمة السيل العظيم والموج ، قال :

جواد يفيض على المعتفين كما فاض يم بدفاعه

الدفاع : كثرة الماء ، وشدته . الدفاع : الشيء العظيم ، يدفع به عظيم مثله على المثل . الدفاع : الكثير من الناس ، ومن السيل ، ومن جري الفرس إذا تدافع جريه ، وفرس دفاع . جاء دفاع من الناس : إذا ازدحموا فركب بعضهم بعضاً . الدوافع : أسافل الميث ، حيث تدفع في الأودية . الدافعة : التلعة من مسايل الماء ، تدفع في تلعة أخرى ، إذا جرى في صبيب وحدور من حذب ، فترى لها في مواضع قد انبسط شيئاً واستدار ، ثم دفع في أخرى أسفل منها ، فكل واحدة من ذلك دافعة ، ومجرى ما بين الدافعتين مذنب ، وقيل : المدافع : المجاري والمسايل . قال الليث : الاندفاع المضي في الأرض ، كائناً ما كان ؛ وهذا التعميم يكاد يشمل جميع الصور المتقدمة . المدفع : المحقور الذي لا يضيّف إن استضاف ، ولا يجدى إن استجدى . وقيل : هو الضيف الذي يتدافعه الحي . وقيل هو الفقير الذليل ، لأن كلا يدفعه عن نفسه . والمدفع : المدفوع عن نفسه ، ويقال : فلان سيد القوم غير مدافع ، أي غير مزاحم في ذلك ، ولا مدفوع عنه . قال الأصمعي : بعير مدفع ، كالمقرم الذي يودع للفحلة ، فلا يركب ، ولا يحمل عليه . الدافع والمدفاع : الناقة التي تدفع اللبن على رأس ولدها لكثرتة ، وإنما يكثر اللبن في ضرعها حين تريد أن تضع .

الشاة المدفاع : التي تدفع اللبن في ضرعها قبيل النتاج . ويقولون : هي دافع بولد ، وإن شئت قلت : دافع بلبن .

(١) لسان العرب ، مادة (دفع) .

قال النضر : يقال دفعت لبنها ، ولببنها ، إذا كان ولدها يبطنها ، فإذا نتجت فلا يقال دفعت . والدفوع من النوق : التي تدفع برجلها عند الحلب . ودفع الرجل قوسه : سواها . والمدافعة : المhapلة . والمدفع : واحد مدافع المياه التي تجري فيها . والمدفع بالكسر : الدفوع .

ع ف د^(١) : عقد يعقد عقدا وعقدانا : طفر (يمانية) . وقيل : هو إذا صف رجله فوثب من غير عدو . قال أبو عمرو : الاعتقاد أن يغلق الرجل بابه على نفسه ، فلا يسأل أحدا ، حتى يموت جوعا . وأنشد :

وقائلة ذا زمان اعتقاد ومن ذاك يبقى على الاعتقاد

قال محمد بن أنس : كانوا إذا اشتد عليهم الجوع ، وخافوا أن يموتوا ، أغلقوا عليهم بابا ، وجعلوا حظيرة من شجر ، يدخلون فيها ، ليموتوا جوعا . قال : ولقى رجل جارية تبكي فقال لها : مالك؟ قالت : نريد أن نعتقد . واعتقد^(٢) الشيء كذا : اعتقده .

حركة لفظ (د ف ع) متجهة إلى الماضي في الشيء كائناً ما كان كالمضي في الأرض ، وكذلك كل اندفاع فهو انطلاق نحو شيء أو في شيء ..

وكل مجازات اللفظ في استعمالاته المتقدمة ، قائمة على هذه الصورة من التجريد ، التي إن لم تكن أصلاً ، فهي من أقرب الصور إليه .. وحركة لفظ (ع ف د) متجهة إلى التجمع والانكماش في صورة دخول حظيرة الشجر ، والبقاء فيها حتى الموت .

فالانطلاق والمضي في (د ف ع) يقابله التقييد والانكماش في (ع ف د) وكلا اللفظين متعاكسان مبنى ومعنى ، وكأن اتجاه (ع ف د) إلى معنى (ط ف ر) آتٍ من أن الاعتقاد هو صف الرجلين للوثب . وسمي الاعتقاد طفراً باعتبار ما يؤول إليه ، وهذا معروف عندهم ، والذي لا ينتبه إليه يعطي الحركة وجهة ضدها القائم فيها .

وكان الوثب ثمرة لصف الرجلين ، إذ لا يبقى أمام من صف رجله إلا أن يشب ، وهذا الوثب إذا اعتبر بالمشي كان طفرة لهيئته على غير العادة ، وهكذا فإن ما تدفعه تزيله عن مكانه ، وما تعفده تثبته فيه ؛ فيها ضدان .

(١) لسان العرب والقاموس المحيط ، مادة عقد .

(٢) تاج العروس ، مادتا عقد وعقد .

وانظر كيف انتقل معنى الدفع إلى زوال الشيء من موضعه تدفعه فتزيله ، وإلى الماء يندفع من المجرى ، وإلى الناس يزدحمون متدافعين ، وإلى التلاع يندفع عنها الماء من مذائب لأخرى ، وإلى المحقور الدنيء يدفعه الناس عنهم ، وإلى سيد القوم الذي لا يدفع عن مكانه ، وإلى الناقة تدفع باللبن قبيل الولادة ، وإلى القوس تدفعها فتصلح منها بما تدفع .

هذه الصور ، التي جاء بها لسان العرب عن القوم قائمة على معنى المضي في الشيء كأننا ما كان ؛ دافعا أو مدفوعا ، هذا المضي لك أن تستعمله في صور من مثل هذه الصور غير مقيد بشيء إلا بالأصل المجرد الذي تقوم عليه ، وتعتمده في وجه الشبه . وليست مدافع اليوم التي تقذف بحممها أقل شبيها بالمعنى الأصل مما تقله صاحب اللسان عنهم .

والذي يعيش في بيئة هذه الألفاظ ، ويرى الناقة تدفع قبيل الولادة ، والمحقور يمر بالحلي يدفعونه من مكان إلى آخر ، والأثرية والحجارة تندفع بفعل الماء أكواما في المجرى ، ويسمع الناس يسمون هذه الأشياء بأسمائها فإنه ليس بحاجة ليتعرفها أن يقف على تفسيرها في المعجمات ، وحين يستعملها كما استعملها الناس من قبل ؛ عليه أن يضعها في موطنها الذي تعرف فيه وبه ..

وإذا ذهب في استعمالها مذاهب أخرى مبقيا على وجه الشبه واضحا بين الأصل والفرع ، فإن ما يستعمله ، له القوة والأصالة ما لتلك الصور الواردة في نظم القوم ونثرهم .

والذي تجدر الإشارة إليه ، وهو قطب الرحى ، ومركز الدائرة ، ومستقر الثقل ومبدأ التوازن ، في كل هذه الأبحاث أن مطلق الدفع في كلا اللفظين (دفع) و (ع ف د) على صورة دفع مجرد مطلق غير ذي جهة ، هو في (دفع) كما هو في (ع ف د) .

ولكنه في (دفع) دفع عن الشيء ، وفي (ع ف د) دفع في الشيء وإلى الشيء ، هو في دفع بمثابة كف الشيء عن الشيء ، وهو في عقد بمثابة احتواء شيء في شيء وضمه إليه ، وهو بالاختصار يتميز بأن الدفع في جهة تعاكس جهة العقد . وأن معنى الضد جاء من تعاكس الجهة في الصورتين ، ولولا هذا التعاكس لكان الحال واحدا في الشئيين ، شيء تدفعه إليك ، وشيء تعفده فتضمه إلى شيء . والدفع إبعاد ، والعقد ضم وتقريب . والحركة واحدة في الألفاظ والأشياء والوجود ، ولكن الذي يميز حركة من حركة هو ذلك الاصطلاح في تسمية إحداها بالموجبة ، والأخرى بالسالبة ، وحين تتميزان بالوجهة يتبع هذا التمييز في خط السير

متميزات تتوالى كلما تتابعت الحركات في المجرى ، وقامت العوائق في وجهها ، وصارعت في طريقها وجوها من الأشياء .

ولذلك كان الاعتماد في التميز يقوم على وجهة الحركة . فهو في (دفع) ذو وجهة تعاكس وجهة (عقد) .. المدفوع يخرج ، والمعفود يدخل . المدفع يزال ويدفع بقوة ، والمعفود يقر ويدفع بقوة . والإزالة والإقرار يحتاجان إلى مطلق الدفع ، ثم يتبازان بالوجهة التي تذهب بالمدفوع في جهة تعاكس جهة المعفود . المدفوع أزيل عن مكانه بدفع ، والمعفود أقر في مكانه بدفع ، ولما كانت الحياة متصلة بالحركة ، والموت متصلا بالسكون - قبل لفظ الاعتقاد معنى البقاء في المكان حتى الموت ولم يقبله لفظ الدفع كدفع ، وإن قبله مجازا بالدفع إلى التهلكة ، كما يقبله مجازا بالدفع عنها .

أما مطلق الدفع فهو دفع لكل شيء عن كل شيء ، وكذلك مطلق العقد فهو عقد لكل شيء في كل شيء ، وحين أضيف الدفع إلى الحركة خارجا ، والعقد إلى الحركة داخلا ، قبل كل منهما أن يحمل معنى يعاكس معنى الآخر .

أما الموت جوعا فقد لحق بالاعتقاد كحال غالبية في وضع معين وإلا فإن الاعتقاد فيه السلامة إن لم يقصد به تلك الحال المعينة ، لأن السلامة كل السلامة قد تكون أحيانا في اعتقاد ينأى بالشئ عن موارد الهلكة ، وأن المدار كله على وجهة الحركة في اللفظ ، كما أن المدار في كل عمل في هذا الوجود على وجهة الحركة هذه ، ولهذا كانت النية وجه الحركة المميز والنية هي عنوان وجهة الحركة ؛ وكانت الأعمال بالنيات ، وكان لكل امرئ ما نوى . ووجهة الحركة هذه ، التي تقتضي بحكم الضرورة أن تقدم في مقابلها حركة أخرى تسير معها وتعاكسها كما هي الحال في (دفع) التي هي (دفع) و (عقد) بأن واحد ، وفي (عقد) التي هي (عقد) و (دفع) في أن واحد أيضا ، ولكن الحروف بها عكس بتعبير المعري .

وجرم في الحقيقة مثل جمر ولكن الحروف به عكسه

هذه هي الوجهة التي تدفع بالفكر تلقائيا إلى البحث عن الضد ، وبحكم التداعي الذي يحركه هذا التضاد ؛ وهي التي تؤدي إلى الكشف عن كل جديد ، ولولا هذا التضاد ، وهذا التعاكس في الوجهة ، القائم في الأشياء والذي يجري فيها بحكم قانونها - لما أمكن الانتقال من شيء إلى آخر ، ولقد حار في هذه المشكلة^(١) كل من لم يعرض إلى هذا التضاد القائم في الشيء

(١) انظر الديمقراطية والتربية لديوس ، ص ٧٩ ، من أمالي جامعة دمشق لعام ١٩٦٨ م .

الواحد ، وفي كل شيء ، والذي يحرك الفكر من حال إلى حال ليجتري ويكشف عن كل جديد ، ولولا هذا التضاد لما أمكن البحث ولما قام اكتشاف .

غير أن الانتقال هنا قائم بالضرورة فأنت تنتقل من معلوم إلى (معلوم مجهول) بأن واحد .

فحين نكون في (دفع) فإننا ننتقل إلى (عقد) ، وهي مجهول ولكنها معلوم في الوقت نفسه ، لأنها موجودة بالضرورة في (دفع) وتلك هي طريقة العلم والكشف .

ولهذا فإن الأضداد تستدعي أضدادها بحكم التضاد من جهة ، وبحكم التشابه من جهة أخرى ، فهي أضداد متضادة ومتشابهة في وقت واحد . وهي بهذه الصفة تحمل الفكر على قرن الضد بضده والمشابه بشبهه .

الانتقال من مجهول إلى مجهول عند اليونان

يعرض جون ديوي في كتابه (الديمقراطية والتربية) إلى قول اليونان ، فيقول :

« ولقد تساءل اليونان بشاقب فكرهم : كيف يتعلم ؟ فقالوا : إنما إما أن نعلم الآن ما نبحث عنه أو لا نعلمه . وفي كلتا الحالتين يستحيل التعلم . والسبب في الحالة الأولى هو أننا قد سبق لنا العلم . والسبب في الحالة الأخرى أننا لا نعلم ما نبحث عنه فإذا وجدناه صدفة واتفاقاً لم نستطع أن نعرف أهو ما نبحث عنه ؟ »

ويجيب جون ديوي على ذلك فيقول :

« على أن هذه الثنائية لا تحسب حساب التقدم في المعرفة ؛ أي التعلم ، بل تفرض إما العلم الكامل ، أو الجهل المطبق .. ومع ذلك لا شك في وجود منطقة تقع بين العلم والجهل هي منطقة التحري والتفكير . فقد أغفلت الثنائية اليونانية الحقيقة الواقعة وهي إمكان وجود الاستنتاجات الفرضية المؤقتة . فالخيرة التي تكتنف الوضع توحي ببعض الطرق للخروج منه فنجرب هذه الطرق فيما أن نجد لنا مخرجاً فنعرف إذ ذاك أننا وجدنا ضالتنا ، وإما أن يزداد الوضع غموضاً واضطراباً فنعلم أننا مازلنا بعد غارقين في الجهل . فالتجربة المؤقتة معناها المحاولة وتلمس الطريق إلى حين . إن الثنائية اليونانية إذا أخذت على علاقتها هي مثال بديع عن المنطق الصوري ، إلا أنه من الحق كذلك أنه طالما كان الناس يفصلون بين المعرفة والجهل فصلاً حاسماً ، لم يتقدم العلم إلا تقدماً عارضاً بطيئاً . ولم يبدأ التقدم المنتظم في الاكتشاف والاختراع إلا عندما أدرك الناس أنهم يستطيعون أن يستغلوا الشك لغرض عمل الأبحاث ، بما

يفرضونه من فروض توجه العمل إلى اكتشافات مؤقتة يؤدي توسعها إلى تأييد الفرض أو إبطاله أو تعديله . فلو كان اليونان قد رفعوا المعرفة فوق التعلم ، فإن العلم الحديث قد جعل المعرفة المدخرة مجرد ذريعة إلى التعلم والاكتشاف .

وجواب طبيعة سير الحركة في الصيغة العربية على ذلك ؛ هو أن اليونان مصيبون فيما قالوا وكأنهم رأوا في ظواهر الأشياء دليلاً على بواطنها ، وبذلك يتم الانتقال من الظاهر إلى الباطن الذي هو على مثال ظاهره . ولا يختلف عنه إلا في الوجهة ، وفي الوجهة فقط . ولولم يصدر هذا الوجود وفي آياته الظاهرة ما يرشد ويهدي إلى باطن هذه الآيات ، لاستحال التعلم . ولما كانت الصيغ اللفظية رموزاً للموجودات تدل عليها وتصور بطبيعة سير الحركة فيها طبيعة سير الحركة في هذه الموجودات . فإن من المستطاع قراءة إحدى الحركتين في صحيفة الأخرى . فقراءة طبيعة سير الحركة في الموجودات في صفحة حركة الألفاظ ، كقراءة حركة الألفاظ في صفحة الوجود سواء بسواء . لأن الألفاظ مفطورة ، والوجود مفطور ، والفطرة في الوجود هي الفطرة نفسها في الصيغ اللفظية التي تصور وتجسد الفكر الذي يترأى فيه الوجود ترائي أخيلة الشخص في صفحة الماء الصافي الساكن . وإذا كان الأمر كذلك فال يونان يشيرون إلى أن التعلم يتم بالانتقال من خطوة ظاهرة معروفة ، إلى خطوة باطنة تدل عليها الخطوة الظاهرة دلالة الظلال على الشخص التي تنشأ عنها ، وكأنها بذلك معروفة أو كالمعروفة . والتجارب ليست كشفاً عن المجهول وإنما هي كشف عن الآيات الظاهرة لمعرفة الآيات الباطنة ، وذلك لأن الناس يغمضون أعينهم عما بين أيديهم من آيات ، ويقفزون فوقها إلى ما وراءها فلا يظفرون بطائل .

ولو أن الباحثين عن اللقاحات لم يبحثوا في الداء نفسه الذي يبعثون شفاءه بها لصلوا السبيل إلى القصد . لأن الدواء قائم في الداء قيام الداء في الدواء .

ولهذا جاء الاندفاع ظاهراً للاعتقاد . ومن عرف واحداً منها عرف الآخر ، لأنه على مثاله . وأنت حين تكون في آخر (د ف ع) فإنك تكون في أول (ع ف د) لا محالة . وهذا دليل على أن الجهل بالخفي ليس جهلاً به وإنما هو إغماض البصر والبصيرة عن الظاهر . ومن وضع له ظاهر أمر فقد وجد الطريق إلى معرفة باطنة لا محالة . لأنه حين يصل من معرفة الظاهر إلى آخر خطوة فيه فإنه يكون قد بدأ أول خطوة من الباطن الذي يبتغي معرفته . وكأن أي باطن يصبح معروفاً بمجرد استكمالنا معرفة ظاهرة .

ولم تصر التربية من قبل ومن بعد على اتخاذ المحسوسات طريقاً لمعرفة غير المحسوس ، إلا لأن استكمال معرفة ما هو محسوس هو الطريق إلى الكشف عن غير المحسوس .

ف (دفع ع) لفظ محسوس مشاهد و (ع ف د) مستتر في (دفع ع) ولا عمل للمربي إلا أن يوجه المتعلم إلى أن الخفي هو على مثال الظاهر . وحين يَكشَفُ الغطاء عن الخفي ، يصبح ظاهراً لخفي آخر يقوم وراءه ، وذلك كذلك دائماً وأبداً .

ولما كانت كل من (ع ف د) و (دفع ع) في حركة مستمرة متعاقبة دائبة على فلكهما للواحد ، فإن كل دفع مصيره إلى العفد . وكل عفد مصيره إلى الدفع لا محالة . وكلما ظهر أحدهما كان آية على ما وراءه .

وإذا كان الاندفاع من الظهور ، والاعتقاد من الاستتار . فإن حركة الوجود قائمة على أن يظهر النهار ليستتر الليل ، ويظهر الليل ليستتر النهار . والناس في سباتهم ليلاً ، وفي معاشهم نهاراً ، يظهرون ويستترون على غرار ظهور حركة الوجود واستتارها .

وإذا كان الشك أول مراتب اليقين . فإن ديوي قد أشار إلى طبيعة سير الحركة في هذا الحرف عن غير قصد منه ، وإن لم يقف على طبيعة سير الحركة بحكم حسّ الفطري وذلك حين قال : « ولم يبدأ التقدم المنتظم في الاكتشاف والاختراع إلا عندما أدرك الناس أنهم يستطيعون أن يستغلوا الشك لغرض عمل الأبحاث ، بما يفرضونه من فروض » وباليته لم يقل بما يفرضونه من فروض ، لأنه الظاهر الذي هو آية تدل على الباطن قائم وبارز ولا حاجة لافتراضه افتراضاً ، لولا أن الناس أغضوا عيونهم عن هذا الظاهر . وخطوة البدء دائماً وأبداً هي النظر فيما هو ظاهر أولاً واتخاذ آية ودليلاً على ما هو خفي . وحين لا يكون هذا الظاهر آية على ما وراءه من باطن . فإن معنى ذلك أننا بحاجة لاستكمال معرفة هذا الظاهر . ولو استكملنا معرفته لاتضح لنا ما وراءه .

والسبب في كثرة الاختراع والاكتشاف في هذا العصر ، وفي عصر النهضة هو أن كل ظاهر من المكتشفات والمخترعات يصبح دليلاً وآية على باطن آخر يقوم وراءه . وأول الغيث قطر ثم ينسكب .

ولم تتوال الاكتشافات إلا لأن كل مكتشف يهد السبيل إلى كشف جديد يعقبه . وكما أن بداية (ع ف د) تقوم في نهاية (دفع ع) فإننا نجد أنفسنا ونحن في نهاية الكشف الذي

كشفتناه قد بدأنا كشفاً آخر ، يخرج منه كما تخرج كل من (دفع) و (عفد) من الأخرى .

(ل ج ج) - (ج ل ل) :

(ل ج ج)^(١) : لج في الأمر : تمادى عليه وأبى أن ينصرف عنه . ولجة البحر حيث لا يدرك قعره . ولج الوادي : جانبه . ولج الليل : شدة ظلمته وسواده . ولجت السفينة : خاضت اللجة . والتج الظلام : ألبس واختلط . واللجة ، واللجة : اختلاط الأصوات . والتجت الأصوات : ارتفعت فاختلفت . ألجوا : اختلفت أصواتهم . والتجت الأرض : اجتمع نبتها وطال وكثر . الحق أبلج ، والباطل لجلج : أي يردد من غير أن ينفذ . واللجلج : المختلط الذي ليس بمستقيم .

(ج ل ل)^(٢) : فلان يتجال عن ذلك : أي يترفع عنه . تزوجت امرأة قد تجالت : أي سنت وكبرت . وجلت الناقة : إذا أسنت . وجلت الهاجن عن الولد : إذا صغرت . وجل كل شيء : معظمه . والجلل : الشيء العظيم والصغير الهين ، وهو من الأضداد في كلام العرب ، ويقال للكبير والصغير جلل . قال امرؤ القيس لما قتل أبوه :

بقتل بني أسد ربه
ألا كل شيء سواه جلل

أي يسير هين .

وأما الجليل فلا يكون إلا للعظيم . والجل تقيض الدق . والمجلل : السحاب الذي يجلل الأرض بالمطر ، أي يعمم . والجل ، والجل : قصب الزرع ، وسوقه إذا حصد عنه السنبل . وجل الدابة ، وجلها : الذي تلبسه لتصان به . وجلال كل شيء غطاؤه . وتجلل فلان بغيره إذا علا ظهره . وجل البعر يجله جلاً : جمعه والتقطه بيده . واجتل اجتلال : التقط الجلة للوقود ، ومنه سميت الدابة التي تأكل العذرة الجلالة . وجل القوم من البلد : جلوا ، ومنه يقال استعمل فلان على الجالية والجالاة .

كل كتاب عند العرب مجلة . وقيل إنها معربة عن العبرانية ، وقيل هي عربية .

التجلجل : السؤوخ في الأرض أو الحركة والجولان . وتجلجل في الأرض : أي ساخ فيها ودخل .

(١) لسان العرب ، مادة (ل ج ج) .

(٢) لسان العرب ، مادة (ج ل ل) .

ويقال : تجلجلت قواعد البيت ، أي تضعضت . والجلجلة : الحركة مع الصوت .
والجلجل من السحاب الذي فيه صوت الرعد . وجلجله : حركه . وكل شيء تحرك فقد
تجلجل .

تتجه الحركة في (ل ج ج) إلى التادي على الشيء والاختلاط به ، وتتجه الحركة في
(ج ل ل) إلى التادي على الشيء والارتفاع فوقه واعتلائه . فالليل يلج حين تشتد ظلمته
وسواده ، وفي هذا اختلاط وتناد معاً . والسفينة تلج حين تخوض غمار الماء ، وذلك اختلاط
وتناد معاً . وكذلك اللجلجة وهي اختلاط الأصوات ، والأرض تلتج حين يجتمع نبتها ويطول
ويكثر . واللجلج المختلط الذي ليس بمستقيم ، ويقابل هذا الاختلاط والتادي في (ل ج ج)
ترفع عن الشيء واعتلاء فوقه وتناد عليه في (ج ل ل) ..

فوجهة الحركة في (ل ج) الدخول في الشيء ، ووجهة الحركة في (ج ل) عدم الدخول
في صورة الترفع عنه .. ففلان يتجال عن ذلك ، أي يترفع عنه ، وهذا معناه أنه لا يقارفه ،
وإنما يبتعد عنه . وامرأة تزوجت بعد أن تجالت ، أي ابتعدت عن سن الشباب .

وانظر كيف جاء لفظ جلت الناقة إذا أسنت بسبب انصراف اللفظ إلى معنى البعد عن
الصغر ، وانظر كيف جاء لفظ جلت الهاجن عن الولد إذا صغرت ؛ لأن البعد هنا لا يمكن أن
ينصرف إلا لمعنى الصغر ، فالهاجن لم يأن لها أن تلقح وتلد لصغرها ، ولهذا انصرف معنى
جلت هنا إلى الصغر لا إلى الكبر ، لأن (ج ل) في وجهته الحركية منصرف إلى الابتعاد عن
الشيء ، فهو كما يجيء للابتعاد عن الشباب بالكبر يجيء للابتعاد عن أوان الإلقاح والحمل
بالصغر .

وجلّ كل شيء بمعنى معظمه آتٍ من أن ما يجلل الشيء هو ما يشتمل عليه ويستوعبه ،
ولهذا كان جلّ كل شيء كأنه ما تجال منه وتميز وهو معظمه .

ومجيء الجلل للشيء العظيم ، والصغير الهين ؛ آتٍ من أن الشيء يجلل عن كذا إذا كان
يبتعد عنه بالعظم ، ويجل عنه أيضاً إذا كان يبتعد عنه بالصغر ، فهو الجلل لكليهما ، ولم يجيء
لفظ الجليل إلا للعظيم لأنه في سمة المبالغة ، وهي تستعمل غالباً لتكبير الشيء ، وليس ما يمنع
أن تكون لتصغيره ، فالمبالغة في التصغير ، كالمبالغة في التكبير ، ولكل صيغته في استعمال
القوم الذي هو حجة يجب العمل بها .

وحين يتأدى المجاز في التوسع تتقارب صورته وكأنها صور مترادفة متعاقبة ، يقوم بعضها

مقام بعض ، ويكاد من لا يرصد وجهة الحركة في اللفظين ، يسوي بينهما ، وماها بسواء . فالتجلجل السؤوخ في الأرض ، ولجت السفينة خاضت اللجة ، وكلاهما دخول في شيء ؛ ولكن التجلجل اضطراب وتردد ، والسؤوخ في الأرض من ظلاله . والتجاج السفينة مخرها الماء وهو دخول في الشيء . والاضطراب والتايل من ظلاله . والفرق بين الحركتين أن الأصل في حركة التجلجل الترفع عن الشيء واعتلاؤه بالاشتغال عليه ، والأصل في حركة التجلجل هو الدخول في الشيء . والحركتان كاللفظين متعاكستان معنى ومبنى ، وتحديد معنى أحدهما يتم على ضوء الآخر ، والقول : « وبضدها تميز الأشياء » قول يكشف عن قيمة معرفة الضد من مقارنته بضده ، وال ضد كما هو معروف عند القوم يجيء بمعنى النقيض كما يجيء بمعنى الشبيه .

ولفظ (ج ل ل) باتجاهه إلى معنى ابتعد وتمادى يأتي للتمادي والابتعاد في مجال الكبر ، كما يأتي للتمادي والابتعاد في مجال الصغر ، فالابتعاد يحيا بين قطبي التكامل والتفاضل ، فهو في ابتعاده متكامل يتجه إلى الغاية في الكبر ، وهو بابتعاده متفاضل يتجه إلى الغاية في الصغر ، والغاية تبقى دائماً محصورة بين هذين القطبين في تكاملها وتفاضلها .

وصور التفاضل والتكامل هذه تصدق على كل لفظ كما تصدق على الأعداد ، لأن التكامل والمتفاضل هي الحركة في الشيء ، وتعبير (الحركة في الشيء) تعبير فيه تجوز لأن الحركة والشيء هما بمثابة الشيء الواحد .

والذي أنكر الأضداد في مثل الجلل من القوم ، لم ينكرها إلا لأنها ترجع إلى أصل واحد يصلح لكلا الاتجاهين ، اتجاه التكامل واتجاه التفاضل .

والذي قال بالأضداد في مثل الجلل أيضاً لم يقل إلا لأنه وجد هذا اللفظ ينصرف إلى الشيء وتقيضه في استعمال القوم المحتج به . ومنكرها والقائل بها لا يختلفان في توجيه النصوص على ضوءها ، ويزول الخلاف حين يتكشف منشأ هذه الأضداد ، ويتبين أن اللفظ في أصله صالح لكلا المعنيين ، وغلبة أحدهما على الآخر تأتي من سياق الاستعمال ومن مسيرة اللفظ المجازية . فالإيغال والتمادي يكون في الكبر كما يكون في الصغر ، والشيء يتمادى في كبره ، كما يتمادى في صغره ، ولفظ التماذي يصلح لهما معاً ، فهو من هذه الناحية ليس بضد . ولكنه من ناحية وجوده متكاملاً متجهاً إلى الكبر ، مقروناً بصورته متفاضلاً متجهاً إلى الصغر . يكون ضداً وما هو بضد ؛ وتلك هي حال الجدلية !!

والذي يرى في ذلك التباساً وبعداً عن الوضوح والتميز ، يغفل المبدأ الذي يقوم عليه الوجود بأسره ، وهو مبدأ المجاز المتمثل في توالد الكائن الحي ، واللفظ كالكائن الحي ، يتسع ويتمادي بين قطبي التفاضل والتكامل بالتوالد في صورة الاشتقاق ، وبالاتقال من حال إلى حال في صورة أن مقلوب اللفظ عكسه معنى ومبنى بأن واحد .

ولولا هذا الاشتقاق لكانت اللغة شيئاً جافاً لصيقاً ، لا روح فيها ، ولا حياة ، ولا نماء ، ولا ازدهار ؛ ككل اللواصق في كل اللغات .

ولو كان لكل حركة قالب لا تتعداه لكانت الحركات لا تصدر إلا حركة معينة ، تصلح لشيء معين دون سواه ، وفي هذا قضاء على الحركة ذاتها ..

فالحركة تسخن كما تبرد ، وتسرع كما تبطئ ، وترفع كما تخفض ، والحركة قوامها في جريانها في الإيجاب والسلب ، ولولا ذلك لم تكن موجودة .

والمجاز يجعل اللغة - بكلمات قليلة - تستوعب ما لا حصر له من الصور . ولو كان كل لفظ لمعنى دون سواه ، يختص به ولا يخرج عنه ، لكانت مفردات أبسط اللغات تتجاوز ألوف الألوف عدداً .

انظر إلى لفظ (المجلل) الذي هو السحاب الذي يجلل الأرض بالمطر ، أي يعمها ، كما جاء في لسان العرب في مادة (ج ل ل) .. وتأمل في سعة هذا اللفظ وشموله ، الذي يجعل باستطاعتك أن تطلق لفظ المجلل هذا على ما لا حصر له من الأشياء : على الربيع يكسو الأرض فهو المجلل ، وعلى الثلج يكسو الأرض فهو المجلل ، وعلى البرد يكسو الأرض فهو المجلل ، وعلى الثوب يكسو الجسم فهو المجلل - وأن تذهب في هذا المجاز إلى ما تشاء وتريد ، بشرط واحد ؛ هو أن تبقى روح المعنى الأصل في كل مجاز تقيمه عليه ، حتى لا تقطع الأرحام بين الفروع والأصول ، وإذا تقطعت هذه الأرحام ، انقطع المجاز وبطل التناسل ، وزالت اللغة ؛ لأنها فقدت سر الوجود القائم على التوالد . والذين يريدون أن يقيموا من حول الألفاظ سوراً لا تتعداه ، يبحثون عن حتف اللغة بظلفها ، وحجتهم أن تعدد المعاني للشيء الواحد من الأمور المشتبهات ، واللغة التي تتقي هذه الشبهات هي التي استبرأت لأبنائها أن يدخلوا في ظلام الغموض والإيهام والتعمية .

النقيض عند ابن سينا

قبل أن نعرض أبيات وحيد دهره ، وعلامة عصره الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا في النقيض ، لا بد من القول أن النقيض الذي نعنيه هو النقيض القائم في حركة الوجود ، والذي لم يفتعل افتعالاً ، ولم يبتدع ابتداعاً ، لأن النقائض التي افتعلت غير النقائض القائمة في حركة الوجود ، أو التي تقوم بها حركة الوجود وتصدر عن طبيعة الحركة في سيرها . فلفظ (دفع) لم يأت للظهور والانطلاق إلا حين أخذت العين الحلقية المظهرة بيده إلى ذلك . والاعتقاد لم يأت للاحتباس إلا حين وقفت الدال الشديدة كسد في وجه انطلاقه . ولفظ (ج ل) لم يأت للانفصال إلا حين أخذت اللام المذلقة المتبادية في ذلقها بيده إلى ذلك . ولفظ (ل ج) لم يأت للاختلاط إلا حين أخذت الجيم الشديدة بيده إلى ذلك . ولفظ (س ك ن) لم يأت لانقطاع الحركة^(١) إلا لأن النون قد أذنت بذلك ، ولضعفها ، وكأنها وكأن التنوين يشير إلى أن الحركة بلغت المدى فانتقطعت وسكنت . ولفظ (ن ك س) لم يأت للعودة إلى المرض إلا لأن الخروج من ضعف النون إلى الكاف والسين المحتكتين قد جاءتا بذلك .

وعلى هذا فاتجه سير الحركة في جميع الصيغ الأصلية من هذه اللغة سيراً مقدوراً بحكم صفات الحروف المقدورة ، وبحكم طبيعة الفطرة التي لا تخرج على أقدارها التي قدرها لها العزيز الحكيم .

وإذا نظرنا إلى قول الشيخ الرئيس في النقيض من خلال (ض ا ر) و (ر ا ض) باعتبار أن الكلمة في نظر النحاة قول مفرد كما يقول ابن هشام الأنصاري ، فإن كلا من (ض ا ر) و (ر ا ض) قول ؛ يقول ابن سينا :

« أن يتفق قولان في الأجزاء في اللفظ والمعنى على السواء ، واتفقا في الجزء والزمان والفعل والقوة والإمكان وفي الإضافات . وهذا واجب ، وذلك الآخر قول سالب وذاك جزئي وهذا كلي ، فهو النقيض في جميع القول » . وإذا أردنا أن نحري قول ابن سينا على النقائض المتزاوجة القائمة في كل شيء من أشياء هذا الوجود ، ولم نلتفت إلى ما جاء في كتب الأضداد التي ألفت في أضداد ليست بأضداد ولم تنقيد بأنواع المنطق الموضوعة . وتقييدنا فقط بمنطق الواقع القائم المائل في حركة الشيء في الوجود وفي حركة اللفظ الأصل لوجدنا في

(١) نعبّر عن انقطاع الحركة تجاوزاً .

صيغة من مثل (راض) و (ضار) أن من يرتاض مرتاح ساكن . ومن يتضور متسالم مضطرب . واللفظان جاريان في معنيين متناقضين ولا يصح وجود أحدهما مع وجود الآخر . كأن تقول هو متضور وليس بمتضور بل مرتاض . أو هو مرتاض وليس بمرتاض بل هو متضور . وكل منهما ينقض الآخر ليحل محله في حركتهما على فلكهما الواحد وكأنه بناء معقود أو حبل معقود فنقضه كما تقض كل من جرير والفرزدق شعر الآخر . وإذا كان الضد أحدهما المتقابلات فإن المتقابلين كما يقول الراغب في مفرداته : « هما الشيئان المختلفان للذات وكل واحد قبالة الآخر ولا يجتمعان في شيء واحد في وقت واحد ، وذلك أربعة أشياء : الضدان كالبياض والسواد . والمتناقضان كالضعف والنصف . والوجود والعدم كالبصر والعمى . والموجبة والسالبة في الأخبار نحو كل إنسان ههنا ، وليس كل إنسان ههنا » . وكثير من المتكلمين وأهل اللغة يعملون كل ذلك من المتضادات . ثم يقول الراغب : « الضدان ما لا يصلح اجتماعهما في محل واحد . وقيل : الله تعالى لا ند له ولا ضد ، والضد هو أن يعتقب الشيئان المتنافيان على جنس واحد . والله تعالى منزّه عن أن يكون جوهرًا فإذا لا ضد له ولا ند وقوله ﴿ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴾ أي منافين لهم » .

وإذا نظرنا إلى حروف كل من (ضار) و (راض) وجدناها حروفاً واحدة في الضدين وهذه الحروف الواحدة هي الكلي بالنسبة لهما وكل منهما جزئي بالنسبة لهما . وأحدهما موجب والآخر سالب . وكل منهما ينقض الآخر لينفيه ، وبينيه لينقضه . فهما في تقض وعقد دائماً وأبداً . وأحدهما يبدو في نظرنا مفقوداً حين نعايش الآخر ، والعكس بالعكس . وكل منهما قبالة الآخر ومجتعان اجتماعاً لا فكاك له ولا فراق بعده . وكل منهما موجود حين ننظر إليه . ومعدوم حين ننظر إلى ضده القائم في ذاته . وكل منهما مبصر حين يظهر وأعمى حين يختفي تحت الفلك الواحد الذي يدوران عليه معاً . وانظر كيف أنهم يقولون عن الماء (راض) إذا أقام في مكان واحد وسكن وكيف كانت الروضة ثمرة لارتياض الماء وإقامته وسكونه . وكيف انتقل هذا المعنى إلى المتنزه الذي يصيف في مكان ويشتو في آخر كما في قول أحدهم :

ونصطافُ على الثلج ونشتو بـلد التمر

وحين قال الفيلسوف الألماني (كانت) : إن الشيء في ذاته شيء آخر . فقد أدرك بعبقريته ما لم يدركه أهل عصره . وما ذكره العلامة الراغب بصيغة (قيل) التي تشير إلى التضعيف « والضد هو أن يعتقب الشيئان المتنافيان في جنس واحد » فقد اعتقب الضدان ؛

المرتاض من (روض) والمتضور من (ضور) على حروف واحدة وجنس واحد . وهما متنافيان وكل منهما له عَقْبَةُ التي يظهر بها ليختفي الآخر . والخفاء والظهور ليسا إلا للإيضاح ، وإلا فأين الخفاء والظهور في حقيقة الشيء في ذاته الذي لا نعرف منه إلا على أقدارنا وأقدار وسائلنا وليس على قدر ما هو عليه في ذاته .

(ع فر) - (رف ع) :

(ع فر)^(١) : العفر : ظاهر التراب ، والعفر : التراب . عفره ، واعتفر : ضرب به الأرض . وعفر : جذب ، باعتبار أن الجذب يؤول إلى العفر على حد : ﴿ إِنِّي أَرَأِي أُعْصِرُ خَمْراً ﴾ [يوسف : ٣٦/١٢] وهذا من سعة المجاز في هذه اللغة . وعلى حد :

إذا مامات ميت من تيم وسرك أن يعيش فجئ بـ——زاد
فسماء ميتاً وهو حي ، لأنه سيوت لا محالة ..

وقال المرار يصف امرأة طال شعرها وكثف حتى مس الأرض :

تهلك المدرة في أكنافه وإذا ما أرسلته يعتفر
والعفرة : غبرة في حمرة . الأعفر : الأبيض ، وليس بالشديد البياض . والتعفير في الفطام : أن تمسح المرأة ثديها بشيء من التراب تنفيراً للصبي . والعفر : الذكر الفحل من الخنازير . والعفر : البعد . والعفر : قلة الزيارة . والعفر : الشجاع الجلد ، وقيل الغليظ الشديد . والعفر : طول العهد ، ما ألقاه إلا عن عفر ، أي بعد . ووقع في عافور شر ، كعاثور شر ، وقيل هي على البذل ، أي في شدة . والعفار : تلقيح النخل وإصلاحه . وعفر النخل : فرغ من تلقيحه . والعفر : أول سقية سقيها الزرع . وعفر الزرع : أن يسقى سقية ينبت عنها ، ثم يترك أياماً لا يسقى فيها حتى يعطش ، ثم يسقى فيصلح على ذلك . وعفر النخل والزرع : سقاها أول سقية (يمانية) .

وقال أبو حنيفة : عفر الناس ، يعفرون عفرأ ، إذا سقوا الزرع بعد طرح الحب . والعفار : لقاح النخيل . والعفار : شجر يتخذ منه الزناد ، وهما شجرتان فيها نار ليس في غيرهما . العفار : أن يترك النخل بعد السقي أربعين يوماً لا يسقى لئلا ينتفض حملها ، ثم

(١) لسان العرب ، مادة (ع فر) .

يسقى ثم يترك إلى أن يعطش ، ثم يسقى . وهو من تعفير الوحشية ولدها إذا فطمته وذلك بأن تقطع الرضاع عنه يوماً ، أو يومين ، فإن خافت أن يضره ذلك ردتته إلى الرضاع أياماً ، ثم أعادته إلى الفطام ، تفعل ذلك مرات ، حتى يستمر عليه ، فذلك التعفير ، والولد معقر ، وذلك إذا أرادت فطامه ، وحكاه أبو عبيدة في المرأة والناقة . واعتفراه الأسد : إذا افترسه . ورجل عفريت : خبيث ، منكر ، داهٍ . والعفريت من الرجال : النافذ في الأمر ، المبالغ فيه مع خبث ودهاء ، وقد تعفرت ، وهذا مما تحملوا فيه تبعية الزائد مع الأصل في حال الاشتقاق ، توفية للمعنى ، ودلالة عليه ، والعفريت : الذي يعفر قرنه . والعفير : لحم يجفف على الرمل في الشمس ، وتعفيره : تجفيفه . وأكل الخبز قفاراً وعفاراً وعفيراً : أي لاشيء معه . والعفير : الذي لا يهدي شيئاً .

(رفع)^(١) : الرفع ضد الوضع ، رفعته فارتفع ، فهو تقيض الخفض في كل شيء . والقيامه خافضة رافعة . وارتفع الشيء بنفسه ارتفاعاً إذا علا . والرافع من الإبل : هي التي رفعت اللبأ في ضرعها ، والدافع هي التي دفعت اللبأ في ضرعها . والرفع تقريبك الشيء من الشيء . وفي التنزيل : ﴿ وفرش مرفوعة ﴾ [الواقعة : ٣٤/٥٦] أي مقربة لهم ، ومن ذلك رفعته إلى السلطان ، وقال الفراء : فرش مرفوعة ، أي بعضها فوق بعض . ورفع البعير في سيره : إذا بالغ ، وارتفع الشيء : تقدم . رفع القوم فهم رافعون : إذا أصدوا في البلاد . ورفع فلان على فلان : إذا أذاع خبره وحكى عنه . جاء زمن الرفاع والرفاع : إذا رفع الزرع ، والرفاع والرفاع اكتناز الزرع ، ورفع بعد الحصاد . ورفع الزرع : نقله عن الموضع الذي يحصده فيه إلى البيدر . وبرق رافع : ساطع . ورجل رفع الصوت : شريف . رفع رفعة : ارتفع قدره . رفاعة الصوت ورفاعته ، بالضم والفتح : جهارته . ورفع المئزر : وهو تشميره عن الإسبال ، كناية عن الاجتهاد في العبادة .

يتجه لفظ (عفر) إلى ملاقة التراب ومخالطته ، وفي العفر معنى الجفاف ، وقد لحقه من يبوسة التراب لأن الرطب منه ليس بعفير ، ويقال للحم يجفف على الرمل في الشمس عفير ، لأن التعفير هو التجفيف . وما جاء من المجاز فهو قائم على معنى العفير هذا ، فالعفير من صفات التراب ، والتراب يكون عفيراً ، ويكون رطباً ، ولهذا أطلقوا على ظاهر التراب

(١) لسان العرب ، مادة (رفع) .

لفظ العفر لغلبة الرطوبة على باطنه ، والجفاف على ظاهره ، وانصراف (العفر) إلى ظاهر التراب ، والعفر إلى التراب ؛ جعل العفر والتعفير متصلين بمجازة التراب وملاقاته .

وشعر المرأة الذي يهلك المشط فيه لكثافته فإنه لطوله إذا استرسل اعتفر بالتراب ، أي مس الأرض . وهكذا يمضي لفظ التعفير إلى القرب من الشيء . بينما يمضي لفظ (رفع) إلى البعد عنه فهو عكسه مبنى ومعنى - هذا هو الأصل في وجهة الحركتين فهما متعاكستان كتعاكس لفظيهما .

ولكم المجاز لا يقف عند هذا الحد ، فالعفر يأتي للبعد ، وقلة الزيارة . فتقول : ما ألقاه إلا عن عفر : أي بعد ، كما أن العفر هو طول العهد .. والذي أجرى المجاز هذا المجرى علوق لفظ العفر بالجفاف الذي سببه بعد عهد الأرض بالماء .. وكون التراب يكون عفيراً إذا لم يطر ، والتعفير يلحق بالمسافر فهو معفر مغبر ، وكل هذا موصول بمعنى البعد .

وهكذا صار لفظ (عفر) المتجه إلى ملاقات التراب والامتزاج به مستعملاً في البعد وطول العهد وقلة الزيارة ، وقد يرى من لا عهد له بمسلك المجاز هذا أن اللفظ استعمل في تقيض معناه .. والحق أنه استعمل للبعد وطول العهد . فالتعفير اختلاط وتمزج . وانظر كيف يفعل المجاز فيأخذ بيد الألفاظ من القرب إلى البعد حتى تصبح من مجاز المجاز ، فالمسافة وهي مشتقة من سوف التراب وشمه^(١) ، تصبح رمزاً لبعد معين ، فالمسافر يسوف التراب ليتعرف الأماكن من رائحة ترابها . ولما استعمل السوف الذي هو شم وملاقات ، في البعد الذي هو المسافة ؛ استعمل العفر الذي هو التراب ، أيضاً في البعد وطول العهد وقلة الزيارة ، ولكن ذلك لا يغير من وجهة الحركة المعاكسة في لفظي (عفر) و (رفع) مبنى ومعنى ويبقى المعنى الأصل لـ (عفر) متجهاً إلى التعفير وهو الملاقات والمخالطة ، ومعنى (رفع) متجهاً إلى الابتعاد والتميز .. وإذا ذهب المجاز بلفظ (عفر) فجعله للبعد وطول العهد وقلة الزيارة بعد أن كان للقرب والمخالطة . فإن هذا المجاز ذهب كذلك بلفظ رفع الذي هو للبعد فجعله للقرب أيضاً ، وجعل (الرفع) تقريبك الشيء من الشيء .. وهذا واضح لأن المراد أنك ترفع شيئاً ، وهو برفعك له يصبح قريباً من شيء آخر ، وليس معنى ذلك أن الرفع الذي هو ابتعاد أصبح للاقتراب ، وما أكثر ما يقع ذلك في عبارات القوم ، فيتخذ ذريعة للنيل

(١) أساس البلاغة للزحشي ، مادة (سوف) .

من لغتهم ، مع أن حالاً كهذه تجري على سنة الحركة وقدرها ، فأنت تبتعد عن شيء لتقرب من آخر ، فأنت مبتعد مقرب بأن واحد ، وأنت حين ترتفع عن الأرض وتبعد عنها تقرب من القمر وتدنو منه ، وليس معنى ذلك أن لفظ الارتقاع خرج عن وجهته الأصلية ، وكل ما جاء في اللغة على هذا . وقد يرى بعضهم استناداً على أن الرفع تقريبك الشيء من الشيء أن هذا اللفظ من الأضداد ، وقد سبق القول إنه في صورة بعده عن شيء وقربه من شيء آخر كأنه للبعد عن الشيء الأول والتقرب من الشيء الآخر يجري مجرى الضد ، وليس بضد ، ولكنها طبيعة الحركة في الوجود ، وتأمل في قول المعري :

وما انخفضوا كيف يرفعوكم وإنما رأوا خفضكم بين الأنعام لهم رفعا
فالميزان تخفض لترفع ، وترفع لتخفض ، بحكم الطباق القائم في حال الأشياء . وفي كل هذا يبقى الرفع ابتعاداً ، والعفر اقتراباً ، وكل منهما طباق الآخر وعكسه لفظاً ومعنى . والمتأمل في هذا الطباق وكل طباق ، عليه أن يخرج من حلقات المجاز المعروفة اليوم التي ضربت من حول (ع ف ر) و (ر ف ع) ليرجع إلى المعنى التجريدي لهما ، وإن لم يفعل ذلك فإنه يسوي بينهما حين يرى أن لفظ (ع ف ر) الممثل في التعفير ، وهو مقارفة التراب ، يقابل الرفع الذي هو تقريبك الشيء من الشيء .. كما يسوي بينهما أيضاً حين يرى أن لفظ (ع ف ر) يمثل في البعد ، وطول العهد ، وقلة الزيارة .. كما يمثل لفظ الرفع في الابتعاد عن الشيء . هذه الأوجه المجازية للفظي (ع ف ر) و (ر ف ع) التي تلتقي في معنى القرب حيناً ، وفي معنى البعد حيناً آخر ، وهي ثمرة لتأدي المجاز وتوسعه ، من جهة ، كما هي ثمرة لقبول المعنى الأصل لجهتي الإيجاب والسلب معاً قبل أن يكون هناك اتجاه للسلب أو للإيجاب من جهة أخرى . فلفظ الرفع هو لمطلق رفع يكون بعداً حين تنظر إلى الشيء الذي ترفعه عنه ، ويكون قريباً حين تنظر إلى الشيء الذي تدنيه منه ، ويكون مطلق ابتعاد أو اقتراب حين تنظر إلى أحدهما فقط ؛ الذي تبتعد عنه أو الذي تقترب منه .

ولا يمكن أن يكون ابتعاداً مطلقاً ، لأنه لا وجود للابتعاد المطلق ، فهو لا بد أن يكون ابتعاداً عن شيء ، أو اقتراباً من شيء ، فليس في وجودنا مكان للمطلق إلا بقيد ما . وأما كون لفظ (رفع) عكس لفظ (عفر) مبنى ومعنى ، فهو راجع إلى أن استعمال القوم اتجه في الأعم الأغلب إلى إعطاء صفة الرفع معنى الابتعاد عن الشيء ، وإعطاء صفة العفر معنى مقارفته ومخالطته ، واستعمال القوم حجة ، ولكنهم حين يخرجون عن هذا الأصل إلى صور أخرى من صور المجاز تجعل (رفع) للاقتراب و (ع ف ر) للابتعاد بعكس وجهة الحركة في استعمالها

الأصلي ، فإن الذي يشفع لهذا الاستعمال هو السياق وشفافية المعنى من خلال الإطار العام للجملة ، وطبيعة الحرف .

وهم حين يخرجون إلى مجاز من هذا النوع فما ذاك إلا لشدة إحساسهم بوجهة الحركة الأصلية للفظ ، وتذوقهم الفطري لمعنى التركيب ، وهذا الخروج من أروع ما يحيا به المجاز اللغوي ، ومن أسباب خلود اللغة وبقائها .

(ك ف ف) - (ف ك ك) :

(ك ف ف)^(١) : الكف : الجمع . كف الشيء : جمعه .

الكف : اليد . استكف عينه : وضع كفه عليها في الشمس ينظر هل يرى شيئاً . استكف القوم حول الشيء : أحاطوا به ينظرون إليه . وكان الناس يتكففونه : يسأله الناس بأكفهم يمدونها إليه . وتلقاهم كفة كفة : أي مواجهة ، كأن كل واحد منهم قد كف صاحبه عن مجاوزته . كفكف : إذا رفق بغريمه ، أو ردة عنه من يؤذيه . تكفكف دمه : ارتد . والمكفوف : الضير . والكفكفة : كفك الشيء ، أي ردك الشيء عن الشيء . وكفكفت الثوب : أي خطت حاشيته .

وبينكم عيبة مكفوفة ، أي التي أخرجت على مافياها وقفلت . كل ما استطال فهو كفة ، نحو كفة الثوب وهي حاشيته ، وكفة الرمل . وكل ما استدار فهو كفة نحو كفة الميزان ، ويقال كفة الميزان بالفتح . وكف الثوب : تركه بلا هذب . والكفاف : الحوقة . واستكفوا : صاروا حواليه . والمستكف : المستدير . واستكف به الناس : إذا عصبوا به .

وفي الحديث : أمرت أن لا أكف شعراً ولا ثوباً ، أي لا أمنعها من الاسترسال ، ويحتمل أن يكون بمعنى الجمع ، أي لا يجمعها ولا يضمها .

يكف ماء وجهه : أي يصونه ويجمعه عن بذل السؤال ، وأصله المنع . الكفف : النقر التي فيها العيون . والكافة : الجماعة ، قيل الجماعة من الناس . ومعنى كافة في اشتقاق اللغة ما يكف الشيء في آخره ، من ذلك كفة القميص ، وهي حاشيته ، وكل مستطيل فحرفه كفة ، وكل مستدير كفة ، نحو كفة الميزان . تنقته الكفاف : أي ليس فيها فضل ، إنما عنده

(١) لسان العرب ، مادة (ك ف ف) .

ما يكفه عن الناس ، أي على قدر نفقتسه ، لا فضل فيها ولا نقص ، ومنه قول الأبيرد
اليربوعي :

ألا ليت حظي من غدانة أنه يكون كفافاً لا علي ولا ليا

والكفاف : الطور . قال عبد بني الحساس :

أحـار تـرى البرق لم يـغـتـض يضيء كفافاً ويخبو كفافاً

(ف ك ك)^(١) : فككت الشيء فانفك ، بمنزلة الكتاب المختوم تفك خاتمه ، كما تفك
الختكين : تفصل بينهما . وفككت الشيء : خلصته . وكل مشتكين فصلتها فقد فككتها .
وفك الرهن وفكأكه : تخليصه . وأصل الفك : الفصل بين الشيئين ، وتخليص بعضها من
بعض .

تتجه الحركة في لفظ (ك ف ف) إلى الجمع ، كما تتجه الحركة في لفظ (ف ك ك) إلى
الفصل . والجمع ضد الفصل ، واللفظان متعاكسان مبنى ومعنى .

والمكفوف : محجوز داخل إطار مستطيل أو مستدير . والمفكوك : مفصول عن شيء
آخر . ومجازات (ك ف ف) قائمة على المنع في صورة رد الشيء . ومجازات (ف ك ك) قائمة
على الفصل في صورة أخذ الشيء وفصله . فأنت تكف الأذى : تمنعه عنك ، وأنت تفك
الرهن : تطلقه وتأخذه إلى جانبك وجهتك .

وتتقارب الصور في المتعاكسات لأنها من بعضها كما تتقارب أواخر الليل من أوائل
النهار . والحركة في الكف حركة انطواء وارتداد ، كما أن الحركة في الفك حركة انطواء
وارتداد ولكن الأولى عكس الثانية ، وبينهما من التشابه ما بين حمرة الشفق وحمرة الفجر ،
الحمرة الأولى خاتمة النهاية ، والحمرة الأخرى فاتحة البداية . وكف الثوب عن الاسترسال ،
كفصل جزء منه ومنعه أن يكون مسترسلاً في اتصاله مع أصله الذي فصل منه .

ولهذا فإن وجهة الحركة في الكف والفك ، ومعرفة هذه الوجهة : هي كلمة الفصل في
تحديد معنى اللفظين تحديداً يزيل عنها الغموض والإبهام .

(١) لسان العرب ، مادة (ف ك ك) .

وأنت تكف الشيء عن الشيء كأنك تفكه منه ، وتقك الشيء من الشيء كأنك تكفه عنه ، وإن حرفي (من) و (عن) هما اللذان يعبران عن وجهة الحركة في (ك ف ف) و (ف ك ك) فالكف عن الشيء كفكّه منه ، إنها أضداد متشابهات ، بعضها من بعض ، في تركيب الحروف ، وفي سياق المعاني ، والذي يميز بعضها من بعض حركتا الإيجاب والسلب فيها ، والكف والفك متجاوران كتجاور الليل والنهار ، فالذي تفكه عن شيء مجاور للذي تكفه عنه ، والعكس بالعكس ... ووعي وجهة الحركة في الألفاظ ذو أهمية كبيرة ، لأنه يوجه السلوك ، ويوضح الوجهات ويميز الحركة من طباقها ، وعماء الحركة . وجهل وجهتها يؤدي إلى التصادم ، والاضطراب ، وضياح القوى دون جدوى ..

رأى بعضهم أن عماء الألفاظ ، واحتمالها للشيء وضده أساس الشر في الوجود ، سواء أكان ذلك مقصوداً أم غير مقصود .

وحركة اللفظ متسقة مع حركة الوجود العامة في كل موجود ، وهذا الاتساق يقيم بين الألفاظ والشيء رباطاً لا تنفصم عراه لدى أصحاب الحرف الواحد ، وإذا كان الحرف الواحد متفقاً ومتسقاً مع حركة الوجود ، فهو حرف لا يتقيد بزمان ومكان معينين شأنه شأن الحركة ذاتها ؛ ولهذا كانت اللغة التي تنطبق عليها مبادئ الحركة العامة (الديالكتيك) لغة وجودية ، وهي بهذه الصفة أكبر من أن تكون إنسانية ؛ إنها لغة تتصل بمبدأ الحركة في الكائن الحي كما تتصل بمبدأ الحركة في الوجود كله ، لأنها حركة ديالكتيكية ذات وجهين : مادي وتاريخي ، وهذا - في تقديري - ينطبق على كل حرف أصيل نشأ نشأة أصيلة ، واستمر في أصلته حتى انتهى إلى يومنا هذا .

وقد يصدق هذا الوصف على لغات كثيرة قسم لها أن تبقى متجهة على مبادئها الأولى المبادئ الديالكتيكية ، حيث يقوم كل من الزوجين في الآخر . وليست الديالكتيكية حجراً على لغة دون أخرى ، غير أن هذه الديالكتيكية قد تخفى فيما لحق بالأصول الأولى من لواصق ورقع ، ذهبت بالثوب الأصلي وأبقت على هذه اللواصق والرقع التي لا يمكن أن يتميز الأصل فيها من اللاصق . إلا إذا صرف النظر عن نسيج الثوب الأصلي ، واعتبرت هذه الرقع بمثابة ذلك النسيج الذي قضى نحبه ...

إن اللغات تشبه الأنظمة التي تحكم الجماعات اليوم ، فكل جماعة تعلن أن نظامها متفق وناموس الوجود ، وهو نظام علمي ... إلخ . كما أن كل جماعة - وبحكم العادة والمران - ترى في

لغتها المثل الأعلى ... ولا يمكن الدخول في باب مفاضلة لغة على أخرى « فكل فتاة بأيها معجبة » .

واللغة التي جرت في سمع الطفل وهو يرضع ثدي أمه أعطته من قوة المران ما يجعله يرى الخروج عليها شيئاً لا يحتمل .. وللغة سلطان وسيادة ، والذي يفاضل بين لغة ولغة يفاضل بين سلطان وسلطان ، وسيادة وسيادة ، وجماعة وجماعة . وتخرج المفاضلة من حيز البراءة العلمية إلى حيز التنافر والغلبة ..

لذلك نفضت يدي من كل هذا ، وليس من الخير الادعاء بأن لغة ما هي أم اللغات ، وحرفها خير الحروف ..

والدعوى إن لم يقيموا عليها بينات أصحابها أدياء ، وإذا أراد علماء اللغات أن يخدموا لغاتهم بالطريق واحدة ، هي أن يتبينوا مدى علاقة حرف اللغة بقانون الحركة في الوجود وبذلك يضعون لغتهم في موضعها من هذا القانون الذي ينتظم حركة المادة والتاريخ ، تلك الحركة التي لا تزال وستبقى مجالاً للتطور والتجديد .. دون أن تتغير سنة الحركة ذاتها .

ولذلك كانت الدعوة إلى تغيير مجرى الحركة في لغة تقوم بحكم أصالتها على المبدأ الديالكتيكي دعوة إلى التنكر للديالكتيك نفسه ، ولناموس الوجود ، مما يعد ليس رجوعاً من عهد سفن الفضاء إلى عهد الفأس الحجرية ، لأن هذا الرجوع يسير الخطب ، ولكنه رجوع عن مبدأ التزاوج ، أو قل عن ناموس الوجود إلى الفوضى التي لا تنتج شيئاً ، كمن يريد أن يستنبت الأرض بغير قانون استنباتها ، وأن يطور المجتمع بغير قانون التطور . وحين تجري اللغة على قدر حركة الوجود ، تصبح لغة إنسانية ، خارج حدود الزمان والمكان، فهي لبني الإنسان ، كما هي الحركة في استعمالها التي لانهاية لها ، ولكل الوجود بلا استثناء .

وليس معنى هذا أن تفرض اللغة التي هذه صفتها على الوجود كما تفرض الحركة نفسها عليه ، لأن هذه اللغة ، أو كل لغة ، لها هذه الصيغة ، يكفي أن تعلن عن خصائصها وعن اتساقها مع سنة الحياة ، لئلا يخرج من يريد الاستغناء عن كل الثار الماضية بحجة أنه يريد أن يخترع شيئاً جديداً دون أن يستعين بشيء من ثمار الحضارة السالفة ، إن هذا الخارج يلغي حاضر الإنسانية لأنه ألغى ماضيها ، ويلغي نفسه لأنه ألغى غيره ، وعليه إذا أراد الاختراع أن لا يتنكر لما يمكن الاستعانة به ، فهو غير ملزم بالتقيد به لا يخرج عنه . ولا يقيم في روعه أنه يمكن تطوير الوجود على خلاف سنة الوجود .

وإذا كانت اللغات في أصلها ليست إلا أصواتاً يردُّ بها الصائتون على انفعالهم بما انفعَلُوا به بما هو في واقعهم ، وكانت هذه الانفعالات مختلفة منذ القديم لاختلاف الجوانب التي انفعَلُوا بها زماناً ومكاناً وسبباً . فإن الدعوة إلى توحيد اللغات في لغة واحدة كالقول بأن الجوانب التي انفعَل بها الصائتون على اختلاف الأزمنة والأمكنة والأسباب كانت واحدة ، وهذا ما لا يقبله أحد ولا يقول به عاقل . والدعوة في هذا الكتاب محصورة ومحدودة في الدعوة إلى البحث عن قانون الفعل وردَّ الفعل في حاضر اللغات القائمة ، وذلك القانون الذي عرفه العالم منذ دهر ؛ والذي يقول : « ضد كل شيء قائم في ذاته » . وهذا يعني أن أي كلمة في أي لغة يجيء مقلوبها ضدّاً لها مبنى ومعنى هي كلمة أصيلة يوافق سيّر الحركة فيها سير الحركة في أشياء الوجود ، وإذا كانت غير ذلك لزم البحث في أجزائها أو لواصفها أو التغيرات التي طرأت عليها عن هذا القانون . وبحث أهل كل لغة عن هذا القانون في ألفاظ لغتهم بحثٌ عن هوية هذه الألفاظ لمعرفة موقعها من الأصوات التي نشأت منها وليس تغييراً أو تبديلاً واقعها الذي لا خير في تبديله أبداً .

(ن ك س) - (س ك ن) :

(ن ك س)^(١) : النكس : قلب الشيء على رأسه . نكس رأسه : أماله . ونكس رأسه : إذا طأطأ من ذل . قتال شمر : النكس قلب الشيء وجعل أعلاه أسفله ، ومقدمه مؤخره . والنكس : السهم الذي ينكس ، أو ينكسر فوقه ، فيجعل أعلاه أسفله . النكس من الرجال : المقصر عن غاية النجدة ، والكرم . والنكس : الرجل الضعيف . والنكس : الجنين الذي تخرج رجلاه قبل رأسه عند الولادة . والنكس ، والنكاس : العود في المرض وقيل عود المريض في مرضه بعد مشالته . ونكست الحُضاب : إذا أعدت عليه مرة بعد مرة . نكست فلاناً في ذلك الأمر : أي رددته فيه بعد ما خرج منه .

(س ك ن)^(٢) : السكون : ضد الحركة . سكن الشيء يسكن إذا ذهبته حركته . وكل ما هداً فقد سكن ، كالريح والحر والبرد ، ونحو ذلك . وسكن الرجل : سكت ، وقيل : سكن في معنى سكت . وله ما سكن في الليل والنهار : معناه ما حل في الليل والنهار . وسكن : هداً بعد تحرك . وسكان السفينة عربي ، والسكان : ما تسكن به السفينة تمنع من الحركة والاضطراب . والسكين : المديّة . قال ابن دريد : السكين : فعيل من ذبحت الشيء

(١) لسان العرب والقاموس المحيط ، مادة (ن ك س) .

(٢) لسان العرب والقاموس المحيط ، مادة (س ك ن) .

حتى سكن اضطرابه . قال الأزهرى : سميت سكيناً لأنها تسكن الذبيحة ، أي تسكنها بالموت ، وكل شيء مات فقد سكن . وسكن بالمكان : أقام . السكن : جماع أهل القبيلة . والسكن : كل ما سكنت إليه ، وأطمأنت به من أهل وغيره .

والسكن : المرأة ، لأنه يسكن إليها ، وفي الحديث : « اللهم أنزل علينا في أرضنا سكنها » أي غياث أهلها الذي تسكن أنفسهم إليه . والسكن : العيال . والسكن : القوت ، والأسكان : الأقوات ، وقيل للقوت سكن لأن المكان به يسكن ، كما يقال : مرعى مربع ومنزل . وسكان الدار : هم الجن المقيمون بها . والسكن بالتحريك : النار . ابن الأعرابي : التسكين : تقويم الصعدة بالسكن وهو النار . السكين : الحمار الوحشي . والسكينة : الوداعة ، والوقار .

والسكينة : الرحمة والطمأنينة .

وفي حديث الدفع من عرفة : « عليكم السكينة ، والوقار ، والتأني في الحركة والسير » ، وفي حديث الخروج إلى الصلاة : « فليات وعليه السكينة » . وفي حديث علي رضي الله عنه وبناء الكعبة : « فأرسل إليهم السكينة ، وهي ريح خجوج أي سريعة الممر . وتركهم على سكاتهم ، ومكاتهم ، ونزلاتهم ، ورباعتهم ، وربعاتهم : أي على استقامتهم وحسن حالهم » . وقال ثعلب : على مساكنهم ، وفي المحكم : على منازلهم ، وهذا هو الجيد .

وفي الحديث أنه قال يوم الفتح : « استقروا على سكناتكم فقد انقطعت الهجرة » أي على مواضعكم وفي مساكنكم .

قال سيويه : والمسكين من الألفاظ المترحم بها ، تقول : مررت به المسكين تنصبه على أعني . وتسكن : صار مسكيناً . والمسكنة : الذلة . وقال الفتيبي : أصل الحرف : السكون ، والمسكنة مفعلة منه . واستكان : خضع وذل . وفي قوله تعالى : ﴿ إن صلاتك سكن لهم ﴾ [التوبة : ١٠٣/٩] أي يسكنون بها . قال ابن شميل : تغطية الوجه عند النوم سكنة .

الحركة في لفظ (س ك ن) هي حركة استقرار الشيء على حال معينة .. والحركة في لفظ (ن ك س) هي حركة رجوع الشيء عن تلك الحال .

وحركة الإيجاب في (س ك ن) تقابلها حركة السلب في (ن ك س) والحركتان متعاكستان مبنى ومعنى . وقولهم : « إن السكون ضد الحركة » لا يعني أنه طباقها ، وإنما هو

مجاز من مجازات هذا الطباق ، لأنه لو كان السكون ضد الحركة لما جاز أن يسمى الحمار الخفيف السريع بالسكين ، فليس المراد من قولهم : « السكون ضد الحركة » ، هو انتفاء الحركة .

وليس ما تسكن إليه يعني انتفاء الحركة ، فالحركة موجودة في كل ما تسكن إليه ، ولكنها حركة مستقرة . وليست السكينة في المرء إلا نوعاً من الوقار والطمأنينة ، فيها حركة مستقرة موزونة . وكل ذلك لا يحتاج أحد إلى التذكير به .

لذلك كان قولهم : « إن السكون ضد الحركة » من باب المجاز ، وليس من باب مقابلة السكون بالحركة ، وهم يعنون انتفاءها ، فالحركة فيما استقر وسكن قائمة لا تزول ، ولكنها مستقرة على قدرها ، وحين تنعكس تنعكس حالها من استقرار إلى اضطراب ؛ فالشمس تجري لمستقر لها ، وجريها هذا ماضٍ على قدر ، كالماء ينحط من صبيب ، فإذا تغير مجرى الشمس المستقر ، وأريد للماء أن يرتفع صعوداً ، فقد انعكست الحال المستقرة للشمس والماء ، لأن الأمر أصبح يجري على غير حاله التي فيها استقراره بالنسبة لما كان عليه ، وإلا فإن الاستقرار لا يزول وإنما ينتقل من حال إلى حال .

والشمس في استقرارها على حال معينة في حركة ، وهذا الاستقرار للشمس في مدارها هو سكن لها لأنها تجري على طبيعتها . وكل ما يمضي بالشيء إلى الاستقرار فهو متصل بمعنى السكن وإن تحرك ، فالشمس وأسرتها في نظامها الشمسي قد انتظم في مدارات ، فهن سكن وحركة معاً ، فهن سكن لأنهن استقرار على حالة معينة ، وهن حركة لأنهن انتقال من مكان إلى مكان .

والرجل يسكن إلى أهله ، كالشمس تجري لقدرها ، ففي السكون حركة هي حركة الاستقرار ، وفي الحركة سكون هو سكون الثبات ، على قدر موزون ، حتى إذا اختلف شيء من ذلك فقد انعكس وحاد عن القصد .

وإلا فكيف يجتمع تدافع الجموع المحتشدة في عرفة مع السكينة والوقار والثأني في حديث الدفع : « عليكم السكينة والوقار والثأني في الحركة والسير » لو فسر السكون بأنه ضد التحرك .

أم كيف تكون السكينة في الريح الحجوج السريعة الممر في حديث علي رضي الله عنه

وبناء الكعبة : « فأرسل إليهم السكينة وهي ريح خجوج أي سريعة الممر » لو أن السكينة هذه لا تجيء إلا مع عدم الحركة ، وإن كان المراد هو الهروب من الريح إلى مساكن يسكنون فيها . والقوم في مثل هذه الأحوال يجعلون ذلك مجازاً قائماً على علاقة السبب بالمسبب . ومثل ذلك : « تركهم على سكناتهم » أي استقامتهم وحسن حالهم ، ولا يمكن أن يعني هذا انتفاء الحركة بحال من الأحوال .

لذا كان قولهم : « السكون ضد الحركة » من باب المجاز الذي يتسع لهذه المعاني كلها ، لأن السكون المطلق والحركة المطلقة لا وجود لهما ، فكأن الفطرة في حرف القوم عرفت هذا ، وعرفت السكون بأنه ضد الحركة ، وهي تحس بفطرتها أنه لا وجود للسكون المطلق ولا للحركة المطلقة ، فقد يسمى النظام الشمسي نظام سكن للأسرة الشمسية ، كما يسمى الأهل سكناً ، لما في حياة الزواج من الاستقرار والانتظام ، وليس ما يمنع مجازاً أن يقال : إن النظام في الأسرة سكن لها .

ولكنك حين تقرر الليل بالنهار ، ترى الليل سكناً ، وحين تقرر النجوم الثوابت بالأسرة الشمسية ، فكأنك تقرر الثابت بالمتحرك مع أنها جميعها في تحول .

ولذلك يعود معنى السكون في تجريده ، أو في أقرب الأحوال من التجريد ، إلى معنى استقرار الشيء على حال . كما يعود الانتكاس في أقرب صفاته التجريدية من الأصل إلى معنى رجوع الشيء عن حاله التي استقر عليها .

والنكس الذي هو عود المريض في مرضه بعد مثاليته ، يدل على الخروج من سكون الصحة واستقرارها إلى نكس المرض واضطرابه .

وجماع القول : إن السكن ما جاء على الطبيعة ، كسكون الرجل إلى أهله . والنكس ما جاء على خلاف الطبيعة ، كالطفل تخرج رجلاه قبل رأسه عند الولادة . ولوقرنت (ن ك س) بضدها (ك ن س) لوجدت (ك ن س) تعني الاستقرار والسكون ؛ من كنس الظبي : إذا دخل كناسه الذي يستكن فيه ، وكنست النجوم : إذا غابت واستتريت ، والكناسة : ما كسح من التراب فألقي بعضه على بعض - وكله متصل بالسكون .

ولو قرنت (ك ن ي) بضدها (ن ك ي) لوجدت :

تكنى تعني تستر ، من كنّى إذا ورّى . ونكيت العدو نكاية إذا قتلت فيهم وجرحت

والحركة فيما تستر ضد ما تجرح ، ولو أخذت بالمهموز من (نكأ) لوجدت أنك تنكأ القرحة ، أي تقشرها وتقرفها ، وما تقشره وتكشفه عكس ما تستره ، وهي وإن كانت لغة عامية كما يقول ابن درستويه إلا أنها تقوي ما نحن بصدده ، وإن أخذت معنى آخر في رأي ابن السكيت .

ولا عجب أن يكون السكون حركة في حال ، وأن تكون الحركة سكوناً في حال أخرى لأن تلك طبيعة الأشياء ، وجعل الحركة في مقابل السكون من باب المجاز ، وإلا فإن الانتكاس هو المقابل للسكون ، فصد الاستقرار على حال معينة هو الرجوع عن تلك الحال ، وليس مطلق التحرك ، وإن كان ذلك صحيحاً كل الصحة ، والذي دعا إلى التعريف بأن السكون ضد الحركة ؛ هو إمكان استعمال أي مجاز في موضع أي مجاز آخر ، وليس الذين استعملوا لفظ السكون والسكينة هم الذين وضعوا هذا التعريف المحدد ، وليس إلى الخروج عليه من سبيل ، لأنهم وضعوا أماناً كل ما انتهى إليهم من نصوص استعمل فيها لفظاً السكون والنكس ، ونحن من خلال هذه الاستعمالات نتعرف مواطن أقدامهم ، ونجري في فهم هذه النصوص إلى الغاية التي أخذوا بأيدينا إليها بما وضعوا أماناً من صوى ورجوم وأعلام على جانبي الطريق . وليس ما نحاوله من فهم إلا تلمساً لأثارهم وتعقب مسالكهم ، فقد نهتدي وقد نضل السبيل .

ووجوه المجاز عند القوم كثيرة ، والاتساع فيها يقرب الضد من ضده وكان أحدهما يشبه الآخر تمام الشبه لولا وجهة الحركة التي تميزها .

وأخيراً فإن السكون استقرار لحال معينة ، كما سبق ، وهذا الاستقرار من طبيعة الأشياء ونقضه في انتكاسه ، أي في العودة إلى ما قبل السكون ، أي ما قبل الاستقرار ، أي إلى النكس الذي هو عدم الاستقرار على تلك الحال المعينة . ولو كانت الحركة وحدها هي النقيض ، لما أمكن لكل مسفر قائم على سكناته أن يتحرك ، مع أن التحرك المستقر من طبيعة هذه السكنات ، أو هذه الحال الموزونة ؛ بحجة أن التحرك ضد السكون .

وإذا كان الشيء القائم على سكناته قائماً على حاله الطبيعية فإن نقيض هذه الحال في انتكاسها ، ولكن غلبة الاصطلاح على أن السكون هو ضد الحركة ، وعدم التطلع إلى النقيض الآخر ؛ جعل من الصعب على الذهن أن يرى الساكن متحركاً لقصور في الوسيلة .

(ل ز ز) - (ز ل ل) :

(ل ز ز)^(١) : لَزَّ الشيء يلزهُ لَزّاً ، وألزه : ألزَمه إياه . واللرز : الشدة . ولز يلزهُ لَزاً ، ولزازاً : أي شدّه ، وألصقه .

الليث : اللز : لزوم الشيء بالشيء ، بمنزلة لزاز البيت ، وهي الخشبة التي يلزبها الباب .

ولازه ملازة : قارنه ، وإنه للزاز خصومة ، وملز : أي لازم لها ، وموكل بها يقدر عليها . وأصل اللزاز : الذي يترس به الباب .

ويقال للبعيرين إذا قرنا في قرن واحد : قد لَزّا ، وكذلك وظيفا البعير يُلزان في القيد إذا ضُيق : قال جرير :

وابن الليون إذا مالز في قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس
ولزه : طعنه . ولز به الشيء : لصق به ، كأنه يلتزق بالمطلوب لسرعته . والمُلَزَزُ : الخلق : المجتمعه .

(ز ل ل)^(٢) : زل السهم عن الدرع ، والإنسان عن الصخرة : زلق . وزللت يافلان : إذا زل في طين أو منطق . وأزل فلان فلاناً عن مكانه ، وأزاله . الزلل : الخطأ والذنب . وزحلوقة زل : أي زلق .

وقوس يزل عنها السهم لسرعة خروجه .
قال ابن الأثير : وأصله من الزليل ، وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان . والمزلزل : الكثير الهدايا والمعروف .

قال ابن شميل : كنا في زلة فلان ، أي عرسه ، وأزللت فلاناً إلى القوم : أي قدمته . اتخذ فلان زلة : أي صنيعاً للناس . والزليل : شيء خفيف .

والأزل : السريع . زل يزل زليلاً ، وزلولاً : إذا مرّ سريعاً . وماء زلال : بارد ، وقيل عذب ، وقيل صاف خالص ، وقيل : الزلال : الصافي من كل شيء .

(١) لسان العرب ، مادة (ل ز ز) .

(٢) لسان العرب ، مادة (ز ل ل) .

كأن جلودهن مموهات على أبشارها ذهب زلال
الزلزل : الأثاث ، وللتاع . الزلزل : الطبال الحاذق . والزلزلة والزلزال : تحريك الشيء .
﴿ زلزلت الأرض زلزالها ﴾ [الزلزلة : ١/٩٩] حركت حركة شديدة . الزلزلة في
الأصل : الحركة العظيمة ، والإزعاج الشديد ، ويكنى بها عن التخويف والتحذير .
وفي حديث عطاء : « لادق ولا زلزلة في الكيل » أي لا يحرك ما فيه ويهز لينضم ويسع
أكثر مما فيه .

وتزلزلت نفسه : رجعت عند الموت في صدره .: قال أبو ذؤيب :
وقد تركناه تزلزل نفسه وقد أسندوني أوكذا غير ساند
الأزل : الخفيف الوركين ، والأزل : الأرسح . وامرأة زلاء : لا عجيزة لها .
تتجه الحركة في (ل ز ز) إلى لزوم الشيء بالشيء والاتصاق به ، وتتجه الحركة في
(زل ل) إلى انفصال الشيء عن الشيء والابتعاد عنه . و (ل ز ز) عكس (زل ل) معنى
ومبنى كما رأيت في استعمالاتها .

وتأمل كيف يكون اللز إسرعاً إلى القرب ، كما يكون الزل إسرعاً إلى البعد : لتبين أن
التعاكس في وجهة الحركة يتضمن من جهة أخرى تشابهاً في الصفات ، وانظر إلى حديث
عطاء : « لادق ولا زلزلة في الكيل » أي لا يحرك ما فيه ويهز لينضم ، ويسع أكثر مما فيه .
انظر إلى هذه الصورة التي تجري فيها الزلزلة لتصبح لزاً ، فحين يتحرك الحب في الصاع
يتزلزل ، وهو بتزلزله يلتز ويتقارب ، والشيء بسيره ينتهي إلى ضده ، والحلاوة باشتدادها
تغدو مرارة ، والليل باشتداده وسيره يصبح نهاراً ، وهكذا تنقلب الأشياء إلى أضدادها حين
تزيد عن حدها .

والأضداد متشابهات ، وهذا التشابه ذو خطر شديد على سمة الحركة وصفتها حين
تختلط صورة زلزلة الحب في الصاع بصورة التزازه به وتقاربه بشكل لا تتضح فيه وجهة
الحركة سلباً أو إيجاباً .

وانتقال الأضداد إلى متشابهات لا تتضح فيها وجهة الحركة بالسلب أو بالإيجاب يؤدي
إلى اصطراع الحركتين بحيث تتقارب الأشياء من بعض الصفات تقارباً يؤدي إلى طمس وجهة
الحركة فيها ، ويصبح الفعل وردة الفعل في حالة تقابل ، ولا يمكن في حالة كهذه إلا أن يقوم

الثالث المرفوع عند هيجل الذي يؤذن بقيام جدل جديد ؛ لأن قوة إحدى الحركتين تنتقل من صراعها مع الأخرى إلى صراع وبصورة حتمية قبل أن ينتهي الصراع الأول .

ولو تميزت وجهة الحركة الأصل في الضدين لأمكن قيام اتساق وتعاون بين الحركات ما يريد الإنسان ، وأمكن الاجتماع والاتحاد في الصفات الأخرى ، فحركة (ل ز ز) تتجه إلى غير الجهة التي تتجه لها حركة (ز ل ل) ، وبالإعلان عن وجهة الحركتين لا يمكن تجنب التصادم فحسب ، بل يمكن تسخيرها في خدمة حركة التطور ، كما يمكن الاستفادة من الوحدة الجامعة بين اللفظين لتصبح زلزلة الحب في الصاع مؤدية إلى التزازه والتصاقه بسرعة ، فيها متحدان في (الإسراع) وحين يصبح الإسراع مطلقاً إسراع ، ولا تعرف وجهة الحركتين ، فقد يزل الشيء إلى جهة لا يلتز فيها مع الشيء الآخر المطلوب التزازه به ، أو أنه قد يكون التزلزل لمنع الالتزاز ؛ فإذا جهلت وجهة الحركة أصبح التزلزل والالتزاز شيئاً واحداً ، وبمجرد حركة لا معنى لها . لأنها تؤدي شيئاً ولا تقوم بخدمة .

ولذلك كان وعي التناقض في سير المادة والتاريخ ذا أثر بالغ في سرعة التطوير ، وإلا كان التطوير بطيئاً ، على طريقة من يلدغ من الجحر ألف مرة ولا يعتبر ، بينما يهيب به وعي التناقض أن لا يلدغ من جحر مرتين ، إذا كان وعياً قائماً على فهم الجدل .

وتأمل كيف حرر المجاز الفكر من قيد الجمود فجعل اللز الذي هو الالتصاق يصدق على كل إلحاح ؛ فهذا الزاز خصومة يلح فيها ، وذلك بعير لزاز آخر إذا قرن به ، وآخر ملرز أي مجتمع الخلق . وليس تحرير الفكر من الجمود في هذه الصور المتقدمة ، فأنت تستطيع أن تضع لفظ اللز والزاز في صور لا تتناهى من المجاز ، فكل مقتحم لشيء يلز ، وكل مقترن بشيء قد لز به ، وكل متقارب ملرز ، والناس لا ينتظرون أن يسمح لهم باستعمال هذا اللفظ في صور لا نهاية لها ، ولو أراد أي إنسان أن يجمع استعمالات لفظ (لز) من يئته لجاء بالشيء الكثير ، وبالعجب العجيب ، وهي مجازات صحيحة ، تعتمد وجهة الحركة في (ل ز ز) التي تعني البعد .

لقد جاء الزليل بمعنى الخفيف ، ولكن تأمل في قول امرئ القيس يصف اللبد يزل عن جواده :

كفيت يزل اللبد عن حال متنه كما زلت الصفداء بالمتزل
فصورة زل اللبد عن ظهر الجواد تشبه الحجر الصلب الأملس يزل المطر عنه . والمطر زل فهو زليل .

وكم رأيتهم يزلون الزيت ، والقهوة ، والأشربة من أوعيتها ، يأخذون ماصفا ، ويدعون ما كدر . وكم رأيتهم يلزون الأخشاب ، والأعواد ، والصفوف بعضها إلى بعض لتشتد وتقوى .

وكما يصفو الماء ويبرد إذا انزلق وزل ، فقد جاء الزلال وصفا لما برد منه ولما صفا ، وللصافي من كل شيء . قال أبو صعترة البولاني يصف ماء :

فلما أقرته اللصاب تنفست شمال لاعلى مائه فهو بارد
والشمال الباردة ، أولى أن تبرده إذا تنفست له وهو ينزل ، من أن تنفست له في قرارة اللصاب من شقوق الجبال .

وإذا أطلقوا لفظ الزلل على كثير الهدايا ، فما هذا بقيد ملزم يقيد من يريد أن يستعير الزلل أو الأزل لكثير الحركة ، وللصحاب المتغير ، وللصور المتحركة بسرعة .

وللخلف أن يستعير كما استعار السلف ، والخطر كل الخطر ، أن يحسب الواقف على معنى لفظ (الزلل) و (الأزل) في اللغة أن هذا اللفظ حجر على هذه الصورة لا يتعدها ، وأنه ليس له أن ينقلها إلى ما لا يخص من الصور المشابهة التي بها تحيا اللغة ، وتتطور ، وتفي بحاجة أهلها في كل زمان ومكان . وهم حين سموا خفيف الوركين والأرسل بالأزل إنما وصفوه وصفاً ، ولم يطلقوا عليه اسماً جامداً لم يلمح فيه أصله الذي اشتق منه ، وحين ننظر إلى كل حركة على أنها بحركتها تصف ضدها القائم في ذاتها فإنا نكون قد وضعنا يدنا على معنى الوصفية .

ولننظر كيف جاءت الخفة في الوركين صالحة لمعنى (الأزل) لما انزلق اللحم عنها ، وهما مكان تجمعهما ، وكأن اللحم لم يلتز فيها ويتراكم ، وتأمل ارتباط الضد بضده في صورة الأزل والملتز ، وكم وسعوا على أنفسهم حين سموا العرس زلة .. لكثرة ما يزل فيه مما يقدم للناس .. وإذا لم تقرر الزل في العرس بالعطاء فكيف غيظه من الانزلاق ؛ وهنا تبدو قيمة السياق . وشرط هذه الاستعمالات كلها أن يشف سياق الجملة بمعناها ، وأن يتبين مستعملها وجهة الحركة فيها ، حتى لا يحل الزل محل اللز وبالعكس ، عن غير وعي وتدبر وتهيد ، وبيان وجهة الحركة قد يكون حساً فطرياً في النفس ، كما يكون دربةً ومراناً ، وإذا اجتمع الحس الفطري السليم والدربة والمران ، سلك اللفظ في دروب مجازه طريقة واضحة لا ترى فيها عوجاً ولا أمناً .

والكلمة من السياق كمشهد المأساة من المأساة ، حيث يرى بعض الأدباء العالميين أن :
« مشهد المأساة هو مأساة المشهد » لأنه يطلعنا على الحدث في سياقه الذي يجري فيه ، فنرى
الشيء موصولاً بكل ما يحيط به آتياً من غاية ماضياً إلى غاية ، وهو بحكم ذلك وسيلة وغاية
لكل شيء في هذا الوجود . فاللرز غاية للزل ، والزل وسيلة للرز ، وكل منها وسيلة وغاية
معاً . وكل لفظ من ألفاظ هذه اللغة ككل شيء في هذا الوجود هو وسيلة وغاية معاً في آن
واحد . واللام المذقة في آخر (زل) أخذت بيد الصيغة إلى الانزلاق بحكم طبيعتها ، لما أخذت
الزاي المحتكة في آخر (ل ز) بيدها إلى الاحتكاك والالتحام .

(ع م س) - (س م ع) :

(ع م س)^(١) : حرب عماس : شديدة ، وكذا ليلة عماس ويوم عماس : مظلم . أنشد
ثعلب :

إذا كشف اليوم العماس عن إستسسه فلا يرتدي مثلي ولا يتعمم
وأمره عمس وعموس وعماس ومعمس : شديد ، مظلم ، لا يدري من أين يؤتى له . ومنه قيل :
أتانا بأمور معمسات ، ومعمسات بنصب الميم وكسرهما : أي ملويات عن حجتها ، مظلمة .
وعمس عليه الأمر يعمسه ، وعمسه : خلطه ولبسه ولم يبينه . والعماس : الداهية .
وكل ما لا يهتدى له : عماس . والعموس : الذي يتعسف الأشياء كالجاهل . وتعامس عن
الأمر : أرى أنه لا يعلمه . والعمس : أن تُرى أنك لا تعرف الأمر وأنت عارف به . وتعامس
علي : تعامى ، فتركني في شبهة من أمره . والعمس : الأمر المغطى . وعامست فلانا : إذا
سأترته ، ولم تجاهره بالعدواة . وامرأة معامسة : تستر في شبيبته ولا تنهتك . والمعامسة :
السرار .

(س م ع)^(٢) : السمع : حسن الأذن ، وفي التنزيل : ﴿ أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾
[ق : ٣٧/٥٠] وقال ثعلب : معناه خلا له فلم يشغل بغيره . والسمع أيضاً : الأذن . وقوله
تعالى : ﴿ إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا ﴾ [النمل : ٨١ / ٣٧] أي ما تسمع إلا من يؤمن بها
وأراد بالإسماع هنا القبول والعمل بما يسمع ، وإن لم يقبل ولم يعمل فهو بمنزلة من لم يسمع .

(١) لسان العرب ، مادة (ع م س)

(٢) لسان العرب ، مادة (س م ع) .

والسمع ، والسمع : الأذن . وقيل : السمع خرقها^(١) الذي يسمع به ، ومدخل الكلام فيها . وتأتي سمعت بمعنى أجبت ، ومنه قوله : سمع الله لمن حمده ؛ أي أجاب حمده وتقبله . يقال : اسمع دعائي أي أجب ، لأن غرض السائل الإجابة والقبول ، وعليه ما أنشده أبو زيد :

دعوت الله حتى خفت أن لا يكون الله يسمع ما أقول

ويأتي السميع بمعنى السمع ، قال عمرو بن معد يكرب الزبيدي :
أمن ريحانة الداعي السميع يؤرقني وأصحابي هجوع
والأكثر في كلام العرب أن يكون السميع بمعنى السامع ، مثل عليم وعالم .

وقوله عز وجل : ﴿ ختم الله على قلوبهم ، وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ﴾ [البقرة : ٧/٢] . فمعنى ختم : طبع على قلوبهم فصاروا كمن لم يسمع ، ولم يبصر ، ولم يعقل . وحكى الأزهري عن أبي زيد : يقال لجميع خروق الإنسان : عينيه ، ومنخريه ، وإسته : مسامع ، لا يفرد واحدها . قال الليث : سمعت أذني زيدا يفعل كذا وكذا : أي أبصرته بعيني يفعل ذلك . قال الأزهري : لا أدري من أين جاء الليث بهذا الحرف ، وليس من مذاهب العرب أن يقول الرجل : سمعت أذني بمعنى أبصرت عيني ، قال : وهو عندي كلام فاسد ولا آمن أن يكون ولده أهل البدع والأهواء . والسماع كله : الذكر الحسن الجميل . السماع : الغناء . ومن أسماء القيد : السمع . وسمع به : أسمع القبيح ، وشتته . وسمع الأرض وبصرها : طولها وعرضها ، قال أبو عبيد : ولا وجه له ، إنما معناه الخلاء . وحكى ابن الأعرابي : ألقى نفسه بين سمع الأرض وبصرها : إذا غرر بها وألقاها حيث لا يدري أين هو . يقال : خرج فلان بين سمع الأرض وبصرها ، إذا لم يدري أين يتوجه ، لأنه لا يقع على الطريق . وفي النهاية : لا تخبر أختي فتتبع أخا بكر بن وائل بين سمع الأرض وبصرها ، قيل : أرادت بين سمع أهل الأرض وبصرهم ، فحذفت الأهل كقوله تعالى : ﴿ وأسأل القرية ﴾ [يوسف : ٨٢/١٢] أي أهلها .

قال أبو عبيد : معنى قوله « تخرج أختي معي بين سمع الأرض وبصرها » أن الرجل يخلو بها ليس معها أحد يسمع كلامها ويبصرها إلا الأرض القفر ، ليس أن الأرض لها سمع ،

(١) انظر كيف رجعوا إلى « السَّم » الذي هو الخرق في عقب الإبرة وكيف أن العين بها من تفجر وظهور قد وسعت من المعنى إلى مثل ما نرى في هذه الاستعمالات .

ولكنها وكدت الشناعة في خلوتها بالرجل الذي صحبها . قال الزخشي : هو تمثيل ، أي لا يسمع كلامها ولا يبصرها إلا الأرض ، تعني أختها والبكري الذي تصحبه .

والسمع : موضع العروة من المزادة . والسمعات : جانبا الغرب .
قال الليث : السمعان من أدوات الحراثين ؛ عودان طويلان في المقرن الذي يقرن به الثور لحراثته الأرض .

يتجه لفظ (ع م س) إلى الشيء يخفى ، ويستتر ، ويظلم ، حتى لا يعرف فيه وجه من وجه ، فلا يهتدى له ، وذلك في : صورة اليوم العماس ، وهو المظلم الشديد . وفي حال الأمور المعمسات التي التوت عن حجتها وأظلمت ؛ وكأن العمس يتجه إلى كل مغطى ، كالشيء يتعمس عليك فأنت في شبهة من أمره ، لاستتاره وخفائه .. ولوقرنت هذه الأشياء المعموسة بالأشياء المسموعة لوجدت أن المعامسة : إسرار ، وأن الإسماع : إعلان ؛ وأن المستمع من يستجيب لك وينفتح عليك ، وأن من يعامسك يساترك فلا يجاهره ، فهو متغلق عليك ، وأنت في شبهة من أمره وانظر كيف يقال لجميع خروق الإنسان سامع : عينيه ، ومنخريه ، وإسته ؛ لأنها فتحات ومنافذ ، وكيف أن كل ما لا تنفذ إليه مما قد استتر وخفى عماس ..

ولما كان العمس هو الأمر المغطى ، وكان اللفظ يدور على معاني الستر والخفاء ؛ وجدت القوم يستعملون ضده وهو (سمع) بمعنى أبصر ، قال الليث : سمعت أذني زيدا يفعل كذا وكذا ، أي أبصرته بعيني يفعل ذلك ، والذي يقوي الكلام الذي أنكره الأزهري كما رأيت ؛ وقوعه في مقابل الاستتار والخفاء ، فمن استمع إلى الشيء اتضح له ، ومن تعامس عليه الشيء فقد خفي عنه واستتر . وقولهم : سمع الأرض وبصرها : طولها وعرضها ؛ إشارة إلى أن الطول والعرض يعلنان عن المدى الذي تنتهي إليه الأرض كما يعلن السمع والبصر عن المسموعات والمرئيات ، وسمع الأرض وبصرها هو مداها الذي يرى البكري وصاحبته ولا يراها غيره . كما قال الزخشي - لأنه من باب التمثيل على طريق المجاز وما جاء بعد ذلك من المجازات كالسمع لعروة المزادة فهو على التشبيه بالأذن ، ومثل ذلك السمعان وهما جانبا الغرب ، أي الدلو . وكذلك السمعان من أدوات الحراثين .

وانظر كيف أخذت العين الخلقية المظهرة المتفجرة بيد (س م ع) إلى الوضوح ، وكأنك

مع طبيعة سير الحركة في صيغ هذه اللغة مع الحركة الفيزيائية في أشياء الوجود . وما ذاك إلا لأن طريق الفطرة هو أسهل الطرق وأيسرها . وما سواه تعسف وتكلف .

والحال في (ع م س) كالحال في (س م ع) فقد أخذت السين المصفورة المحتكة بيد الصيغة إلى الاحتكاك الذي يخفي ما تحته حين يقرن بتفجر العين وظهورها . وهذا قائم على أن أقل الحركتين سرعة تبدو وكأنها متوقفة إذا قرنت بالحركة الأسرع .

ولهذا لا بد من الانتباه إلى مثل هذه المقارنة فقد تبدو حركة احتكاك السين كالتوقفة إذا قرنت بحركة حرف أشد احتكاكا منها . والذي لا ينتبه إلى مثل ذلك يلتبس عليه الأمر .

(س ل م) - (م ل س) :

(س ل م)^(١) : السلام والسلامة : البراءة . وتسلم منه : تبرأ . وقال ابن الأعرابي : السلامة : العافية . وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا : سَلَامًا ﴾ [الفرقان : ٦٢/٢٥] أي : تسلياً وبراءة ، لا خير بيننا وبينكم ولا شر . إذا لقيت فلانا فقل سلاماً : أي تسلياً ، وقال أبو الهيثم : السلام والتحية معناها واحد ، ومعناها السلامة من جميع الآفات . والسلام بالكسر : السلام . والتسليم مشتق من السلام اسم الله تعالى لسلامته من العيب والنقص : وقيل : معناه سلمت مني ، فاجعلني أسلم منك ، من السلامة بمعنى السلام . والسلام في الأصل : السلامة . والسلام : أمان الله في الأرض . وسلم من الأمر : نجأ . ﴿ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى ﴾ [طه : ٤٧/٢٠] أي أن من اتبع الهدى سلم من عذابه وسخطه . ابن الأعرابي : السلام : السلامة . والسلامة : الدعاء ﴿ وَرَجُلًا سَلَامًا لِرَجُلٍ ﴾ [الزمر : ٢٩/٣٩] والمعنى أن من وحد الله مثله مثل السالم لرجل لا يشركه فيه غيره ، ومثل الذي أشرك مثل صاحب الشركاء المتشاكسين . والسلام : البراءة من العيوب . قال ابن بري : يعني قول أمية : سلامك ربنا في كل فجر برياً ما تعنتك الذموم

الذموم : العيوب ، أي ما تلزق بك ولا تنسب إليك . وسلمه الله من الأمر : وقاه إياه . قال ابن بزرج : كنت راعي إبل فأسلمت عنها ، أي تركتها . وكل صنعة أو شيء تركته وقد كنت فيه : فقد أسلمت عنه . وأسلم إليه الشيء : دفعه . وأسلم الرجل : خذله . والسلم : لدغ الحية ، والسليم : اللديغ : على التفاؤل ، كما قالوا للحبشي أبو البيضاء وقيل : إغما سمي اللديغ

(١) لسان العرب ، مادة (س ل م) .

سليماً لأنه مسلم لما به ، أو أسلم لما به ، والسُّلم ، والسُّلم : الصلح . والسلام : المسالم . وتسالموا : تصالحوا . وفلان كذاب لا تسائر خيلاه فلا تسالم خيلاه ؛ أي لا يصدق فيقبل منه . والخيل إذا تسالت تسائرت لا يهيج بعضها بعضاً . قال رجل من محارب :

ولا تسائر خيلاه إذا التقيا ولا يقدِّع عن باب إذا وردا

وقال الفراء : فلان لا يردّ عن باب ولا يعوج عنه . ﴿ وألقوا إليكم السلم ﴾ [النساء : ٩٠/٤] أي الاتقياد . ورجل سلم : أي أسير ، لأنه استسلم وانقاد . والسلام : الاستسلام . وحكي : السُّلم والسُّلم : الاستسلام وضد الحرب أيضاً ؛ قال :

أنسأل إنني سِلْم لأهلك فاقبلي سلمي

وفي التنزيل العزيز : ﴿ ورجلا سلما لرجل ﴾ [الزمر : ٢٩/٣٩] . وقلب سلم : أي سالم . سلم الشيء لفلان : أي خلصه ، وسلم له الشيء : أي خلص له . وأسلم فلان فلانا : إذا ألقاه في الهلكة ، ولم يحمه من عدوه ، وهو عام في كل من أسلم إلى شيء ، لكن دخله التخصيص ، وغلب عليه الإلقاء في الهلكة . وفي الحديث : « ما من آدمي إلا ومعه شيطان ، قيل : ومعك ؟ قال : نعم ، ولكن الله أعانني عليه فأسلم » وفي رواية : « حتى أسلم » أي انقاد وكف عن وسوستي . الإسلام خضوع باللسان ، والإيمان تصديق بالقلب . كل نبي بعث بالسلام غير أن الشرائع تختلف . والسلام : الاستخذاء ، والاتقياد ، والاستسلام . والسلام : الاستسلام . وأخذه سلماً : أسره من غير حرب .

والسلم : السلف ، وأسلم في الشيء وسلم وأسلف بمعنى واحد . وكان راعي غنم ثم أسلم : أي تركها ، كذا جاء أسلم هنا غير متعد . وأسلم وسلم إذا أسلف ؛ وهو أن تعطي ذهباً أو فضة في سلعة معلومة إلى أمد معلوم ، فكأنك قد أسلمت الثمن إلى صاحب السلعة وسلمته إليه . والسلام : الدلو التي لها عروة واحدة يثني بها الساق في مثل دلاء أصحاب الروايا . والمسلم من الدلاء : الذي قد فرغ من عمله . وسلمت الجلد : دبغته بالسلم ، والسلام نوع من العضاء . قال أبو حنيفة : زعموا أن السلام أبداً أخضر لا يأكله شيء ، والطباء تلزمه تستظل به ، ولا تستكن فيه . والسلام : الحجارة ، وأحدثها سامة . التهذيب : ومن السلام الشجر ، فهو شجر عظيم . قال : أحسبه سمي سلاماً لسلامته من الآفات . والسلام بكسر السين : الحجارة الصلبة ، سميت بهذا سلاماً لسلامتها من الرخاوة . قال الشاعر :

تداعين باسم الشيب في متلّم جوانبه من بصرة وسلام

واستلم الحجر واستلامه : قبله أو اعتنقه . قال سيبويه : استلم من السلام لا يدل على معنى الاتخاذ ، وقول العجاج :

بين الصفا والكعبة المسلّم

قيل في تفسيره : أراد المستلم كأنه بني فعله على فعل . ابن السكيت : استلّمت الحجر ، وإنما هو من السلام وهي الحجارة ، وكان الأصل استلمت . وقال غيره : استلام الحجر : افتعال في التقرير مأخوذ من السلام وهي الحجارة . تقول : استلمت الحجر إذا لمستّه ، كما تقول : اكتحلت من الكحل . وقال الأزهري : استلام الحجر : افتعال من السلام وهو التحية ، واستلامه : لمسه باليد تحرياً لقبول السلام منه تبركاً به ، وهذا كما يقال : اقتربت منه السلام . قال : وقد أملى علي أعرابي كتاباً إلى بعض أهاليه فقال في آخره : اقتري مني السلام ، وهذا يدل على صحة هذا القول وأن أهل اليمن يسمون الركن الأسود الحيا ، معناه أن الناس يحيونه بالسلام . واستلم الحجر : لمسه ، إما بالقبلة أو باليد . والسلامى : عظام الأصابع . وقيل : السلامى : كل عظم مجوف من صغار العظام . والسليم من الفرس ما بين الأشعر وبين الصحن من حافره . والأسليم : عرق في اليد لم يأت إلا مصغراً . والسلم واحد من السلايم التي يرتقى عليها . وفي الحكم : السلم : الدرجة والمرقاة . قال الزجاج : سمي السلم سماً لأنه يسلمك إلى حيث تريد . والسلم : السبب إلى الشيء ، سمي بهذا الاسم لأنه يؤدي إلى غيره ، كما يؤدي السلم الذي يرتقى عليه . والسلامى : الجنوب من الرياح .

(م ل س)^(١) : الملس والملاسة : ضد الخشونة . يقال للخمر ملساء : إذا كانت سلسة في الخلق . قال أبو نعيم : « بالقهوة الملساء من جريالها » ، وانفلس من الأمر : إذا أفلت منه . وقوس ملساء : لاشق فيها ، لأنه إذا لم يكن فيها شق فهي ملساء . وفي المثل : هان على الأملس ما لاقى الدبر ، والأملس : الصحيح الظهر ههنا ، والدبر : الذي قد دبر ظهره . ورجل ملسى : لا يثبت على العهد ، كما لا يثبت الأملس . وفي المثل : « المَلْسَى لا عهد له » يضرب مثلاً للذي لا يوثق بوفائه وأمانته . قال الأزهري : والمعنى - والله أعلم - ذو الملسى لا عهد له . ويقال في البيع : ملسى لا عهد . أي قد انفلس من الأمر لاله ولا عليه . ويقال : أبيعك الملسى لا عهد ، أي تتلمس وتتفلت فلا ترجع إلي . وقيل : الملسى أن يبيع الرجل الشيء لا يضمن عهده . قال الراجز :

(١) لسان العرب ، مادة (م ل س) .

لما رأيت العام عاماً أعبسا وما زئج مالنا بالملسى

وذو الملسى : مثل السلال والخارب يسرق المتاع فيبيعه دون ثمنه ، ويمس من فوره فيستخفي ، فإن جاء المستحق ووجد ماله في يد الذي اشتراه أخذه وبطل الثمن الذي فاز به اللص ، ولا يتهماً له أن يرجع به عليه . وقال الأحمر : من أمثالهم في كراهة المعايب : الملسى لا عهد له ، أي أنه خرج من الأمر سالماً وانقضى عنه لاله ولا عليه ، والأصل في الملسى ما تقدم . وقال شمر : والأماليس : الأرض التي ليس بها شجر ، ولا يبيس ، ولا كلاً ، ولا نبات ، ولا يكون فيها وحش ، والواحد إمليس . والملس : المكان المستوي . ويقال : ملست الأرض تمليساً : إذا أجريت عليها المملقة بعد إثارتها . والملاسة : التي تسوى بها الأرض . وضربه على ملساء متنه ومليساته : أي حيث استوى وتزلق . والمليساء : نصف النهار . قال الأصمعي : والمليساء : الشهر الذي تنقطع فيه الميرة . والملس : سل الخصيتين . وملس الخصية يملسها : استلها بعروقها . وملست الناقة تملس ملسا : أسرعت . وقيل : الملس السير السهل والشديد ، فهو من الأضداد . والملس : السوق الشديد . قال الراجز :

« عهدي بأظعان الكتوم تملس »

ويقال : ملست بالإبل أملس بها ملساً : إذا سقتها سوقاً في خفية . ابن الأعرابي : الملس ضرب من السير الرقيق . والملس : اللين من كل شيء . والملاسة : لين المموس . أبو زيد : المموس من الإبل : المعناق التي تراها أول الإبل في الرعى ، والمورد ، وكل مسير . ويقال : خمس أملس : إذا كان متعباً شديداً . وملس الرجل : ذهب ذهاباً سريعاً . والملس : الخفة والإسراع والسوق الشديد . وقلس من الأمر : تخلص . وامتلس بصره : اختطف . وناقطة ملوس : سريعة . وملس الظلام : اختلاطه ، وقيل هو بعد الملت . وأتيته ملس الظلام ، وملث الظلام : وذلك حين يختلط الليل بالأرض ويختلط الظلام ، وروي عن ابن الأعرابي : اختلط الملث بالملث . والملث أول سواد المغرب ، فإذا اشتد حتى يأتي وقت العشاء الأخيرة فهو الملث بالملث ، ولا يتميز هذا من هذا ، لأنه قد دخل الملت في الملث . والملس : حجر يجعل على باب الرحاة : وهو بيت يبنى للأسد تجعل لحمته في مؤخره ، فإذا دخل فأخذها وقع هذا الحجر فسد الباب . وقلس من الشراب : صحا : عن أبي حنيفة .

حركة اللفظ في (س ل م) حركة انفصال وابتعاد وخلوص وتبرؤ ، وحركة اللفظ في (م ل س) حركة اتصال وانزلاق واختلاط : فالسلامة البراءة ، وتمليسك الأرض إجراؤك المملقة عليها بعد إثارتها ، تلصق ما أثير وتثبته وتمكن له . والتسلم : براءة من الآخرين لا خير

بينك وبينهم ولا شر . والملس : اختلاط بالشئ ، كملس الظلام حين يختلط الليل بالأرض ، ويختلط بالظلام . والتسلم معناه أنك سلمت مني ما جعلني أسلم منك من السلامة بمعنى السلام . وذو الملسى مثل السلال والخارب ؛ يسرق المتاع فلا سلامة معه . ورجل سلم لرجل لا يشركه فيه غيره ، فكأنه حين سلم له ابتعد عما سواه . والملس اشتداد الظلام واختلاطه بحيث لا يتميز شيء من شيء وكان هذا الظلام في الملس رجل فيه شركاء متشاكسون في مقابل رجل سلم لرجل . والملس والسلم متضادان لفظاً ومعنى ، والذي يرى مجازات اللفظين التي نقلت عن القوم يجدها تتباعد في بعضها فتصل إلى التناقض ، وتتقارب في بعضها الآخر فتدنو من التماثل ، فإذا قيل في البيع : ملسى لا عهدة ، أي قد أملت من الأمر لآله ولا عليه ، فهو كالتسليم في إشارته إلى براءتك من الآخرين لا خير بينك وبينهم ولا شر ، فإذا بعث الملسى فقد تقلت من العهدة ، فلا رجوع عليك بشيء فأنت متسلم في براءتك من التبعة . ورجل ملسى لا يثبت على العهد وكأنه سلم من عهدة ما عاهد عليه ، وهناك مجازات أقل تقارباً من هذه ، فالملس وهو سل الخصيتين يشبه التسلم بأنه إبعاد لهما وفصل ، ولا يشبهه لأنه لسلامة في سلمها .. إلا سلامة مستخدمى الخصي فيما مضى ، وسلامة مستعمر يحاول إخصاء الدنيا لتسلم له وحده من دون العالمين . والذي يجلي مجاز اللفظ من مجاز ضده ، اتجاه الحركة في كل منها . فذو الملسى متقرب من الشئ يلمسه بأخذه ، والمتسلم مبتعد عن الشئ يسلم منه ببعده . وصورة التلمس صورة من قارف الشئ واغلس به متفلقاً « كما زلت الصفراء بالمتنزل » أي كما انزلق المطر عن الحجر الصلب الأملس . وصورة المتسلم صورة من جافى الشئ يبرأ منه . فالملمس كان متصلاً في تلمسه ثم انزلق ، والمتسلم مبتعد دون النظر إلى الاقتراب السابق ، ولهذا تجد بعضهم لا يجعل (استلم الحجر) من السلام وهو التحية بل يجعله من السلام وهو الحجارة . تقول : استلمت الحجر : إذا لمسته ، كما تقول : اكتحلت من الكحل ؛ فالاتصال في التلمس بدء بالاتصال في التسلم ، غير أن اللفظين وهما من حروف واحدة يقتربان على طريق التماثل وما أبعد التماثل . وابتعدان في طريق التناقض . والتناقض والتماثل كليهما أصل مطلق لأن حروفهما في وجودها المطلق دون ترتيب واتجاه واحدة .

ومعنى كل من الصيغتين قائم على المنقولات التي عرضنا عليك شيئاً منها . وهذه المنقولات قائمة على طبيعة سير الحركة في الصيغتين (س ل م) و (م ل س) فالسُّل ممثل في الحرفين الأولين من (س ل م) اللذين يشيران إلى خروج شيء من شيء ، كالسيف تسله ، أي تخرجه من غمده ؛ لأن الحركة في (س ل) تخرج من السين المصفورة المحتكة التي تصور لنا

احتكاك الشيء بالشيء كاحتكاك السيف بغمده . ثم تجيء اللام المذلة المتبادية في تطاولها لتصور لنا تمادي السيف في خروجه من الغمد . وبعد ذلك تأتي الميم الشفوية المتضامة لتأخذ بيد الصيغة إلى التضام في انقباض وتراكم لتصور لنا حال مَنْ تسلم من شيء وبريء منه كيف أصبح منقبضاً ومنفصلاً عنه .

والأمر على عكس ذلك في ملس ؛ فالحرفان الأولان وهما المَلْ مِنْ (م ل) يشيران إلى الشيء يُلْقَى في الشيء كالعجينة التي تُلقَى في المِلَّة وهي الرماد الحارّ فهي تخرج من تضام الميم لتصور حالها وهي متضامة مجتمعة في يد مَنْ يطرحها ، ثم تأتي اللام لتصور انطلاقها ، ثم تأتي السين المحتكة لتصور لنا احتكاكها بالرماد الحارّ واختلاطها به . وأنت مع هذه الحركة في هاتين الصيغتين - كما هي حالك مع جميع الصيغ - مع فيزيائية حركة الوجود سواء بسواء .

وإذا انتهى آخر الميم من آخر (س ل م) ابتداءً حتماً وبحكم الدورة المقدورة أول الميم من (م ل س) .

فالتناقض قائم في الوجهة أصلاً ، والتماثل قائم في الإطلاق قبل الاتجاه ، ولكن المطلق في وجودنا المجازي لا يوجد إلا مجازاً ، لهذا امتنع التماثل لأنه ليس من المجاز في شيء ، ولهذا امتنع أو استحال أن تفسر كلمة بكلمة تفسيراً يتسع لجميع دلالاتها ، لأن هذا الاتساع من صفات التماثل ، وإذا تماثلت كلمتان في كل شيء كما يقضي شرط التماثل فوجود إحداها لغو ، ولا لغو في الوجود ، لأن اللغو إنكار للسبب ، وما جاء عن سبب لا لغو فيه ، ولكن الشيء قد يكون قبل أو بعد زمانه ، وفي غير مكانه ، فيظهر وكأنه لغو وليس من اللغو في شيء ، والشيء تغالي به كثرة الحاجة إليه كما تلغيه قلّتها ، والمغالاة واللغو في تضاد ولفظ (ل غ و) ضد (غ ل و) مبنى ومعنى والعبرة للحرفين الأولين .

ويعجب العلامة ابن جني ، وهو ذواقة الحرف ، ممن يفرق بين جلس وقعد ، والناس من حولي لهم أراض يسمونها (جلسات) ويقول أحدهم حرثت (الجلسة) وهي أرض تصعد في ارتفاع على نسق واحد متطامنة من الجانبين ، ويقولون (أرض قاعدة) وهي أرض يجري الماء فيها على سمت واحد لاستوائها ، فبين القاعدة والجلسة فرق ، (والجلس كل مرتفع من الأرض)^(١) .

(١) النهاية لابن الأثير ، مادة (جلس) .

واللفظان يتعاقبان ويحيى أحدهما مكان الآخر . غير أن لقعد اختصاصاً في جانب ،
ولجلس اختصاصاً في آخر ، ولا تنوب واحدة عن الأخرى فيما تختص به إلا تجوزاً ، وإذا نابت
عنها فالفروق واضحة بينهما لا تخفى على من تتبع استعمالات القوم لها . وإذا كان كل لفظ
يغايير الآخر فن المستحيل أن يعرف اللفظ بما يغايره . ويفسر به إلا بمجاز بعيد .

ولعل من يفسر كلمة ما بكلمة أو جملة أو يمتد به التفسير إلى صفحات ؛ يحسب أنه
استوفى المعنى ، وأحاط به .

التفسير تعريف لما تفسره ، ولا يخرج التعريف - أي تعريف - عن كونه محاولة على
طريق إيضاح الشيء ، ولا يمكن أن يحيط به إحاطة تامة .

واللفظ رمز (للشيء) والشيء ليس ثابتاً ، وهو في تحول دائم ، والرمز محاولة تستهدف
استيعاب ما أمكن من متحولاته التي لا تنتهى ، وليس هذا في مقدور أحد ، والحرف دائماً
أكبر من أهله ، لأنه لماضيهم وحاضرهم وآتيهم ، يعبرون به عما يريدون من حاجاتهم لأنه
يستوعبها جميعاً .

واللفظ في بدء حركته الأولى قبل أن يتجه أقرب ما يكون إلى المطلق ، ولا يمكن
تعريفه ، لأن المطلق لا يعرف إلا بالتحديد ، وتحديد إلغاء له . واللفظ حين يتجه يدخل
المجاز فيصبح لا متناهياً ، واللامتناهي غير محدود ، وغير المحدود لا يعرف .

ولذلك لم يبق من طريق لإيضاحه إلا مقارنته بعد أن يتجه بضده الكامن فيه وهذه
المقارنة وحدها يمكن تمييزه منه تمييزاً يرشد إلى الاهتداء إليه ، والتعرف على سماته في أماكن
استعماله ، وأماكن استعماله وحدها هي التي تعرفنا بها لأنها أماكن متجهة وإن ظهرت أنها
متشابهة مع أضدادها في بعض الأحيان ، كما تشابه لفظاً (س ل م) و (م ل س) على نحو ما مر
أنفاً ، والسرفي عدم القدرة على تعريف اللفظ في إطلاقه وفي مجازة معاً هو أن التعريف
تحديد ، وهذا يخالف ولادة اللفظ الذي كان مطلقاً قبل أن يولد أي يتجه ، ومجازاً بعدها ،
لأنه أصبح لا متناهياً ، وعندما يشب اللفظ عن طوق التحديد فإن الذين يمشون في طريق
تحديده هم أجيال الحرف في الماضي والحاضر والمستقبل ، وذلك هو السر الذي جعله لا يضيق
بعبقریات أهله .

وصلة اللفظ بالشيء ليست صلة واضح بموضوع ، أو صانع بمصنوع ، إنها صلة ظلال

بأصل تتسع باتساعه وتضيّق بضيقه ، وهذا الأصل هو الوجود كله ، وظلاله صورة هذا الوجود في الشعور المعبر عنها بصور تطابقها ولا تضيق عنها ، وفي البيان يحيا الوجود . وعلى قدر ظل الأصل في شعورك تجيء صورة اللفظ في بيانك ، والشعراء وكل ذي بيان ضيق أو واسع ؛ يعرب عن ظلال الوجود في شعوره على قدر إحساسه بها ، وهذه الظلال في حياة متصلة ، تطغى أحيانا على أصلها ولكنها في طغيانها أو طوفانها لا تخرج عنه ، ولا تأبق من ملكه وسلطانه عليها ، وهي في انحسارها وانحباسها دائمة الصلة به ، تعرب عنه ، وتشبه بوجوده ولو بالجوى .

ولو رجعت إلى لفظي (س ل م) و (م ل س) لوجدت جميع استعمالاتها المنقولة عن القوم تصويراً لبعض الواقع الذي يرسمان إليه ، كما بدا لبعض أهل الحرف ، فكل الواقع لم يأت بعد ، فقد جاء منه كثير ، وسيجيء منه أكثر ، ولهذا فالرمز صوّر في استعمالهم بعض واقعه .

ولم تصل إلينا من الصور هذه إلا أقلها وهي تصوير لبعض الواقع من قبل بعض أهله ، وفي زمن محدود جاءتنا استعمالات ضاق بها الواقفون عليها ، فهل نوّد ، لو أن كل كلمة لم تجيء إلا لمعنى واحد لا تتعداه فلا تنبت الحبة سبع سنابل في كل سنبله مئة حبة ولا تقتل الدنيا كلها من حبة واحدة ، وهل نريد تحديد نتاج الحبات كتحديد النسل في يوم الناس هذا ، وهم يعلمون أن اضطرارهم لتحديد النسل قائم على نظرهم إلى أن الحبات محدودة .

جاءت اللغة هكذا ليتلقى الطفل أصل الحركة في لغته ، واتجاه الكلمات ، على هدى من حركاتها في الإيجاب والسلب ، وليصنع لغته بعد ذلك كيف يشاء ، كما تصنع الحياة من حوله من جديد كل يوم ، وإنّ الذين يريدون كلمات محددة لمعان محدودة هم الذين يريدون شأواً أم أبوا وجوداً يرثونه عن أسلافهم . يضيق رويداً رويداً حتى ينقرض .. قوالب جامدة لا تحول ولا تزول .. لتصبح الأجيال كلها متاحف كل فضلها أن تحاول البقاء على ماهي عليه .

وإذا فسدت بعض الحروف مما لحق بها من الدخيل فزال الأصل وبقيت الرقع ، وزال عن هذه الرقع نبوّها وافتعالها بحكم الاعتياد ، فما على أهلها إلا البحث عن أصولها ووجهة الحركة فيها ليعرّفوا الناشئة وجهة لغتهم الحركية ، وصلة هذه الوجهة بالحركة العامة في الوجود ، ليتعرفوا بواسطتهم مكانهم من مسيرة التطور ، والذين دعوا إلى العرقية في الماضي ،

ويدعون إليها في الحاضر ؛ لو علموا أن نسب اللغة متصل بالنسب الحيواني إلى أصل ، لبحثوا في أصل لغتهم عن مكانها من حركة الوجود هذه ، فإذا تبين لهم أن هذه اللغة متسقة مع حركة المادة والتاريخ عرفوا أن الإنسانية واحدة ، وأن لغتهم هذه باب لهم على هذه الإنسانية الواحدة ولا باب غيرها ؛ إنها باب على الإنسانية ، وليست تجمعاً منفصلاً عنه ، لأن حركة المادة والتاريخ واحدة . وإذا رأوا غير ذلك عرفوا أن لغتهم تحتاج إلى بحث يكشف عن موقعها من حركة الوجود العامة ، وإذا كان كل لفظ يمثل نوعاً من الأنواع فإن الذي يميز هذا النوع إنما هو وجهة الحركة فيه ، ومكان وجوده من السياق .. وليس السياق إلا مسار الاتجاه نحو الغاية وما يحيط به أثناء سيره .

فلفظ (م ل س) يبدأ من الاختلاط وعدم التمييز ، ولفظ (س ل م) يمثل المرحلة التي تعقب مرحلة الاختلاط وعدم التميز . وكل شيء في الوجود يبدأ مبهماً غير متميز ، ثم يتميز ويتضح ، ثم يعود إلى الاختلاط والامتزاج من جديد .

ولكن العودة الثانية ليست تكراراً لما كان ، إنها عودة جديدة ، وتمازج واختلاط قائم على الوضوح والتمايز غير الاختلاط القائم على الغماء والإيهام .

كل هذا يجري وكأن كل لفظ يمثل الوجود كله ويلخصه ، لأن الوجود ممثل في التمازج ويختصر فيه ، ومرتسم على جبينه .

وإذا تأملت لفظاً - أي لفظ - وجدته مع ضده الكامن فيه كـ (س ل م) في (م ل س) رأيت في حركته على مثل قول الشاعر : « فإنما هي إقبال وإدبار » .

(م ل ل) - (ل م م) :

(م ل ل)^(١) : الملل : الملل ، وهو أن تقل شيئاً وتعرض عنه . قال الشاعر : « وأقسم ما بي من جفاء ولا ملل . ورجل مله : إذا كان يمل إخوانه سريعاً . وأملني ، وأمل علي : أهرمني . مللت الشيء ، ومللت منه : سئته . ورجل مل ، وملول ، وملولة ، وذوملة . قال عمر بن أبي ربيعة :

إنك والله لذوملة بطرفك الأدنى عن الأقدم
قلت لها بل أنت معتلة في الوصل يا هند لكي تصرمي

(١) لسان العرب ، مادة (م ل ل) .

وفي الحديث : « اكفوا من العمل ما تطيقون ، فإن الله لا يمل حتى تملوا » فعناه إن الله لا يمل أبدا ، ملتم أولم تملوا ، فجرى مجرى قولهم : حتى يشيب الغراب ويبيض القار ، وقيل معناه : إن الله لا يطرحكم حتى تتركوا العمل ، وتزهّدوا في الرغبة إليه ، فسمى الفعلين مللاً ، وكلاهما ليس بمل ، كعادة العرب في وضع الفعل موضع الفعل إذا وافق معناه : فحقوقولهم : ثم أضحووا لعب الدهر بهم وكذلك الدهر يودي بالرجال^(١)

فجعل إهلاكه إياهم لعباً ، وقيل : معناه إن الله لا يقطع عنكم فضله حتى تملوا سؤاله ، فسمى فعل الله مللاً على طريق الازدواج في الكلام ، كقوله تعالى : ﴿ جزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ [الشورى : ٤٢/٤٠] وقوله : ﴿ فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ﴾ [البقرة : ١٩٤/٢] ، وهذا باب واسع في العربية ، كثير في القرآن .

والملة : الرماد الحار . ومل الشيء في الجمر : أدخله ، ولا يقال للخبز ملة ، وإنما يقال : خبز ملة ، والخبز يسمى المليل والمملول وكذلك اللحم . قال أبو عبيد : الملة الحفرة نفسها ، وبه مليلة أو ملال : حرارة يجدها ، وأصلها من الملة ، ومنه قيل : فلان يتأمل ، إذا لم يستقر من الوجع ، كأنه على ملة . ومل القوس ، والسهم ، والرمح في النار عالجها به . والمليلة ، والملال : الحر الكامن . والملة ، والملال : عرق الحمى . والملال : وجع الظهر .

قال شمر : إذا نبا بالرجل مضجعه من غم أو وصب قيل : تملل ، وهو تقلبه على فراشه ، قال : وتململه وهو جالس ؛ أن يتوكأ مرة على هذا الشق ، ومرة على ذاك ، ومرة يجثو على ركبتيه . والحرباء تملل من الحر : تصعد رأس الشجرة مرة ، وتبطن فيها مرة ، وتظهر فيها أخرى . وأمل فلان على فلان إذا شق عليه . قال ابن مقبل :
ألا يادار الحى بالسبعان أملّ عليها بالبلى الملّوان

وقال شمر في قوله أمل عليها : ألقى عليها ، وقال غيره : ألحّ عليها حتى أثر فيها . ويعبر بمل : أكثر ركوبه حتى أدبر ظهره . وطريق مليل ومل : قد سلك فيه حتى صار معلماً .

وأمل الشيء : قاله فكّتب ، وأملاه كأمّله على تحويل التضعيف ، وفي التنزيل :

(١) أحفظه : « وكذلك الدهر حال بعد حال » .

﴿ فليمل عليه بالعدل ﴾ [البقرة : ٢٨٢ / ٢] وهذا من أمل ، وفي التنزيل أيضاً : ﴿ فهي تمل عليه بكرة وأصيلاً ﴾ [الفرقان : ٥ / ٢٥] وهذا من أمل .

وقال الفراء : أمللت لغة أهل الحجاز وبني أسد وأمليت لغة بني تميم . ويقال : أمللت عليه الكتاب ، وأمليته ، إذا ألقيته على الكاتب ليكتبه . وملّ الثوب ملأ : درزه . ومل ثوبه يمله : إذا خاطه الخياطة الأولى قبل الكف ؛ يقال : مللت الثوب بالفتح . . الملة : الشريعة والدين .

قال أبو إسحاق : الملة في اللغة سُنَّتْهم وطريقهم ومن هذا أخذ الملة أي الموضع الذي يختبئ فيه لأنه يؤثر في مكانها كما يؤثر في الطريق . قال : وكلام العرب إذا اتفق لفظه فأكثره مشتق بعضه من بعض . قال أبو منصور ومما يؤيد قوله قولهم : مملّ : أي مسلوك معلوم . والملة : الدية .

قال الأصمعي : مرفلان يتل امتلأ : إذا مرّ مرّاً سريعاً . وفي الحكم : مل يملّ ملأ ، وامتلّ وتملّل : أسرع . وحمار مُلامل : سريع : والمملول : المكحال ، وتسبر به الجراح . ومملول البعير والتعلب : قضيبه .

وفي حديث أبي عبيد : أنه حمل يوم الجسر فضرب مملّة الفيل ، يعني خرطوميه . .

(ل م م)^(١) : الم : الجمع الكثير الشديد . والم : مصدر لم الشيء يلمه لمأ : جمعه وأصلحه . ورجل مَلَمَ : يلم القوم ، أي يجمعهم . وقولهم : إن دارك لمومة : أي تلم الناس ، وتربّهم ، وتجمّعهم .

قال فدي بن أعبد يمدح علقمة بن سيف :

لأحْبَبَنِي حَبَّ الصَّبِيِّ وَلَمَنِي لَمْ الْهَدْيِ إِلَى الْكَرِيمِ الْمَاجِدِ^(٢)

ابن شميل : لمة الرجل : أصحابه . واللمة : الجماعة . ولمة الرجل بالتخفيف مثله . والأكل الم : الشديد . لمت الشيء : جمعته . والإلمام ، واللم : مقاربة الذنب . وقيل : اللمم : ما دون الكبائر من الذنوب . والإلمام في اللغة يوجب أنك تأتي في الوقت ، ولا تقيم على

(١) لسان العرب مادة (ل م م) .

(٢) أحفظ هذا البيت من حماسة أبي تمام كما يلي :

لأجْنِبَنِي حَبَّ الصَّبِيِّ وَرَمَنِي رَمَ الْهَدْيِ إِلَى الْغَنِيِّ الْمَاجِدِ

ومما أكثر اختلاف الروايات ، وفي موضع الاستشهاد أيضاً .

الشيء ، فهذا معنى اللمم ، قال أبو منصور : ويدل على صواب قوله قول العرب : ألممت بفلان إلاماً ، وما تزورنا إلا إلاماً . قال أبو عبيد : معناه الأحيان ، على غير مواظبة . وألم يفعل كذا : كاد .

قال أبو زيد : كان ذلك منذ شهرين أولمها ، ومنذ شهر ولمه . وقيل : اللمم : مقاربة المعصية من غير إيقاع فعل . وفي حديث أبي العالية : « إن اللمم ما بين الحدين ، حد الدنيا وحد الآخرة » أي صغار الذنوب التي ليس عليها حد في الدنيا ، ولا في الآخرة . والإلام : النزول . وألم به : زاره غيباً . اللمام : اللقاء اليسير ، واحدها لمة . وغلام ملم : قارب الاحتلام ، ونحلة ملم : قاربت الإرتطاب . والملة : النازلة الشديدة . وجل ملموم ، وملمم : مجتمع . ورجل ملمم : وهو المجموع بعضه إلى بعض . حجر ملمم : مدملك ، صلب ، مستدير . وقد للمم : إذا أداره . وجيش ملم : كثير مجتمع . والملة : شعر الرأس إذا كان فوق الوفرة ، وفي الصحاح يجاوز شحمة الأذن . وقيل : إذا ألم الشعر بالمنكب فهو لمة ، وقيل : إذا جاوز شحمة الأذن . والملة : الشيء المجتمع . والملة ، واللهم : الطائف من الجن . ورجل ملموم : به لم ، وملموس ، وممسوس أي به لم ومس وهو من الجنون ، وقيل طرف من الجنون ، يلم بالإنسان ، وهكذا كل ما ألم بالإنسان طرف منه . واللامة : ما تخافه من مس أو فزع . واللامة : العين المصيبة . قال ثعلب : اللامة : ما ألم بك ونظر إليك . قال شمر : الملة : الهمة والخطرة تقع في القلب ، والملة كالخطرة ، والزورة ، والأتية : قال الخليل : لما تكون انتظار لشيء متوقع ، وقد تكون انقطاعاً لشيء قد مضى .

تتجه الحركة في (م ل ل) وكأنها تمضي إلى التادي في تباعد كما تتراءى الحركة في (ل م م) وكأنها بمثابة احتواء لحركة (م ل ل) . فالمل يمثل الحال التي تمادت واللم يمثل الاحتواء والحل بصورة عامة . والمل ما يلقي واللم ما يجمع . فإذا مللت شيئاً ، فكأنك انصرفت عنه ، ولهذا أطلق لفظ الملة على الحفرة التي هي بمثابة محل يلقي فيه المملول : من تسمية المحل باسم الحال ، وكأنك حين تمل الشيء تلقي به كما تلقي الكلمة في أذن الكاتب ، أو الملة في رماد حار .

ومن ذلك جاءت الملة بمعنى الطريقة والمذهب وكأنها أملت على أصحابها إملاً . ولهذا قال أبو إسحاق^(١) : « الملة في اللغة سنتهم وطريقهم ومن هذا أخذ الملة ، أي الموضع الذي

(١) لسان العرب مادة (م ل ل) .

يُختبِز فيه لأنه يؤثر في مكانها كما يؤثر في الطريق ؛ قال وكلام العرب إذا اتفق لفظه فأكثره مشتق بعضه من بعض « قال أبو منصور : ومما يؤيد قوله ؛ قولهم : ممل : أي مملوك معلوم . وتأمل في الممول وهو المكحال ، وانظر إلى مكانه الذي يحتويه ويمله .. وانظر إلى هذا الممول ، يدخل في الجرح ليسبره ويصل إلى غوره ، وكأن الجرح من حول الممول يمله ويحتويه ويجمعه ، وإدخال الممول في الجرح والمكحال متفق مع صفة الامتلال التي هي المرور السريع ، وكأن الممول يمثل صورة الامتداد في المكحال ، ولهذا قيل لقضيب البعير ، والثعلب ، ممول .. كما قيل لخرطوم الفيل ممللة ، وكل هذه الصور خرج بعضها من بعض كما قال أبو إسحاق ، وأيده في ذلك أبو منصور : ومن ذلك مجيء الإملال قولاً تلقيه فيكتب ، فصورة الإملال في القول يحتويه السامع ويسجله ، كصورة الممول في المكحال أو الجرح يحتويه ويمله .

واللم : الجمع ، ومقاربة شيء من شيء ، وكل ما جاء من استعملاته قائم على معنى الجمع والمقاربة بوجه من وجوه الشبه .

فلم الشمث جمع ما تفرق منه ، ومثله الدار الملمومة تجمع الناس . والإلمام بالذنب : مقاربتة ، وكل مقارب من هذا ؛ وكأن الإلمام حركة عجل ، وكما قالوا كما تقدم أنفاً من أن الإلمام في اللغة يوجب أنك تأتي في الوقت ، ولا تقيم على الشيء ، فهذا معنى اللم . فاللم والامتلال متصلان بالسرعة ، ومختلفان في الوجهة . وقد جاءت الحفرة بمعنى الملة لأن الشيء يمل فيها ، ويطرح ويلقى ؛ من قولهم ممل أي مملوك معلوم . والممول في المكحال ، والمسبار في الجرح ؛ من صور احتلال هذه الأشياء لمحالها .. وتنتهي صورة المل إلى شيء يلقي وصورة اللم إلى شيء يجمع ، ويتضح أن وجهة الحركة فيها متعاكسة ، وأنها ضدان لفظاً ومعنى ؛ لأن ما تطرحه ضد ما تجمع . ولكن هذه الضدية يقوم فيها التشابه فيكاد يمضي بها في صورها المتدانية المتقاربة إلى التاثل ، لولا أن الوجود قائم على هذا التضاد الذي يحوي قطبين ، لو لويتها دائرة ، لكان كل متجاور فيها متشابهاً .

الملل انصرفك عن الشيء قلله . واللم جمعك له تلمه وتحتويه . وحين تنصرف عن شيء فإنك تلم بغيره وانظر إلى قول عمر بن أبي ربيعة الأنف الذكر كيف تراه صاحبتة ذاملة حين ينصرف عنها إلى أخرى أدنى عهداً في الصحبة منها :

إنك والله لذوملثة يطرفك الأدنى عن الأقدم

وحين يلم عمر بتلك الأدنى من هذه فإنه يطرح نفسه عندها ، وطرح نفسه صورة من صور الملل أيضاً ، لأن الملل من صفاته الطرح والإلقاء من أملت الكتابة على الكاتب : ألقته عليه ليكتبه .. ومثل ذلك إلقاءك العجيين في الرماد تله . وأنت تمل الشيء تنصرف عنه ، وأنت تمل الشيء تجمعته إليك ؛ فالفرق بينهما في الأصل فرق في وجهة الحركة ؛ فرقاً بين (عن) و (إلى) .. وما أسرع ما تتداخل صور (عن) في صور (إلى) إن لم تتضح وجهة الحركة فيها . وإذا لم يجرد لفظاً (ملل) و (ل م م) من ضيق بعض مجازاتها ليرتفعاً إلى معنى (عن) في الملل و (إلى) في الم فإن هذا الضيق يصبح بمثابة القيد في رجل من يحاول إقامة المجاز على وجهة الحركة فيها .

انظر إلى (خبز ملة) وقف عند هذا المجاز فإنك قد تخرج منه إلى ذلك المتأمل على فراشه من الألم أو الغم ، ولا تستطيع أن تخرج إلى صورة الملول والمكحال وصورة المسبار والجرح اللتين جاءتا من معنى اتخاذ سبيل في شيء على نحو الملة التي هي سبيل في منهج ملكه السالكون - لا تستطيع أن تخرج إلا إذا اعتمدت الأصل في الصورة بأن ما تله تكرهه وتنصرف عنه وتطرعه كالعجيين في الرماد أو المسلك اللاحب في الأرض الذي خدته المارة بوطئها له أو الدبر في ظهر البعير أو الحفرة في الأرض ... وهذه الصورة كلها من ثمار المجاز ، لك أن تقيس عليها صوراً لا تتناهى ، وليس ورودها في كتب اللغة في استعمالات بعينها حجراً محجوراً على هذه الاستعمالات ..

وقد سمعت النساء يقلن لبعضهن : « تملينها إن شاء الله » ، وهن يردن : « تلحدينها » فكان وضعها في اللحد بمثابة وضع الملول في المكحال ، أو المسبار في الجرح ، أو العجيين في الرماد ، وكله مل ...

كما سمعتهم يقولون عن الذي لا يجد إلا الخبز القفار : « يمل الحنك في الملح ويأكل » أي يضع أو يطرح اللقمة في الملح ويرفعها إلى فمه .. ولو أراد أي واحد تتبع هذه الاستعمالات في أي مكان بين أهل الحرف لوقع على العجب العجيب .

غير أن تكرار التنبيه على ملح وجهة الحركة في كل استعمال أمر لا بد منه وإلا فسدت اللغة ، وضاع الموجب في السالب ، ولم يتميز وجه من وجه ، ولا حركة من حركة .. وعاد الم كالم في كل شيء ، وتساوت الأشياء وأدى ذلك إلى الهلكة ، لأن الخير في تمايز الأشياء ووضوح وجهاتها في طريقها المجازي .

ويلاحظ أن معنى الإلقاء والطرح والإدخال في لفظ (م ل ل) يذهب بالمجاز إلى مدى بعيد ، وكلما أوغل المجاز في (م ل ل) في البعد ، كلما دنا وقرب من المجاز الموعول في البعد من لفظ (ل م م) . انظر إلى الإلمام بمعنى النزول . وانظر إلى الملّ بمعنى الدخول .. تلم بالقوم ، تنزل فيهم ، فأنتم مجتمعون . وتدخل المملول في الجرح تسبر غوره وكأنك تجمع الشيء عليه . والمكحلة : لامة ، والمملول : ملموم ، واللام والملموم متضادان .

هذه الصور المتقاربة من المجاز ، يكاد بعضها يقع على بعض ، بل إن وقوع بعضها على بعض هو الأصل ، لأن أخص معاني الطباق أن يقع الشيء على الشيء مع اختلاف في وجهة حركة الطباقين .. إن لفظ (م ل ل) هو لفظ (ل م م) ولكن الحروف به عكس .. وقد تقدم قول أبي إسحاق « إن كلام العرب إذا اتفق لفظه فأكثره مشتق بعضه من بعض » .. وكذلك إذا عكست الحروف وكانت واحدة فإن الحركة تنعكس ويبقى التشابه قائماً في التضاد ، ومراحل التطور المتجاورة يتشابه آخر السابقة منها بأول اللاحقة في حركة المادة وحركة التاريخ معاً ، تزداد الأموال وتعظم الكشوف وتزدهر الحضارة ، ولكن حال أهل هذه الحضارة يختلف في الزمان والمكان بحسب اختلاف نزوع الحركة في كلا الحضارتين المتشابهتين .

إن لفظي (م ل ل) و (ل م م) يمكن إدخالهما تحت مدلولي البعد في (م ل ل) والقرب في (ل م م) . والقرب والبعد لا معنى لهما إلا بالنسبة إلى شيء ثالث ، فالقرب يسمى قريباً إذا كان قريباً من كذا ، والبعد يسمى بعداً إذا كان بعداً عن كذا ، والشيء الثالث هو الذي يحدد معنى البعد والقرب في (م ل ل) و (ل م م) ، وكذلك الحضارة المتشابهة في تطاول البنيان وسير الحركة وعظمة الكشوف فإنها تبقى لا معنى لها إلا بالنسبة إلى الشيء الآخر . فما الشيء الآخر ؟ لمن هذه الحضارة ؟

وعلاقة (م ل ل) ب (ل م م) علاقة حالّ بمحلّ ، وعلاقة شيء بالظرف الذي يحتويه ويستوعبه ، إنها علاقة توافق وانسجام وتآلف لا يطغى فيها شيء على شيء ، بل إن الشيء فيها للشيء مسخر ... فالمل وعاء المل الذي يستوعبه ، وكأن المل ينتهي ليبدأ الم ، وكأن الشيء تلقى ليقوم في الوقت ذاته ما يستوعبه ويحتويه .. حركة الوجود كلها على هذا ، والضد فيها يعيش في ضده في تعاون واستقرار كما يعيش لفظ (ل م م) في (م ل ل) . وأنت في كل حرف من حروف أيّ من اللفظين تحيياً وتعيش في اللفظ الآخر ؛ أنت في (م ل ل)

تبنى وتنشئ (ل م م) وحين تنتهي إلى آخر حرف في (م ل ل) تكون قد انتهيت في الوقت نفسه إلى أول حرف في (ل م م) . في الضد حياة ضده وقوامها ، ولا وجود لأحد الضدين إلا بوجود الآخر ، وهي أضداد متألّفة متسقة متعاونة ، في كل حرف من حروف هذا اللفظ العربي وكل لفظ أصيل في أية لغة أصيلة أخرى ؛ لأن ذلك من قوام وجود أي لفظ أصيل عار من اللواصق والاتّحال والتحول .

ولكن لماذا ظهرت هذه الأضداد في ذات الكائن الحي في جانب واحد استوعب الذروة والقمة ولم يستوعب المرحلة كلها ؟

والإنسان - حتى الآن - متجاف عن التعاون مع ذاته مع أنه يحيا هذا التعاون في لفظه منذ آلاف السنين ، ولا يزال حتى الآن يقول : (ل م م) و (م ل ل) ولا يحيا موقع أحد اللفظين من الآخر حياة عمل وإحساس ووعي ... إنه يمل ويطرح ويلقي ويترك لغيره أن يضم ويجمع ويصلح ويستوعب .. إنه لا يمل ويلم بأن واحد كما ينطق بهذا اللفظ ، إنه لا يعي طباق الحياة وازدواجها وتناسقها ، إنه جانب واحد من اللفظ دون طباقه ، إنه لم يدخل بعد مرحلة الديالكتيك واعياً أنه دخلها مسوقاً بها سوقاً مادياً صرفاً ، وكأنه ينتظر ذلك التطور البطيء الذي يتضح النهار فيه لذي عينين ، إنه الآن لا يملك عينيه .

وكانه لم يدخل مرحلة الإنسانية - ومرحلة العمل المتكامل أنه يحيا حياة الفعل .. إن العمل لا يكون عملاً إلا إذا اتجهت وجهة الحركة فيه اتجهاً إنسانياً ، إرادياً ، واعياً ، نحو مصلحة الإنسانية التي أضيف إلى إنسانها عمل إنساني .

الحركات في يد أعداء الإنسانية تتجه اتجهاً إنسانياً اضطرارياً ، وهذا ليس بالاتجاه المطلوب ، والمطلوب هو أن تتجه الحركات اتجهاً إنسانياً (اختيارياً) حراً ينشأ عن بدء مرحلة التاريخ الإنساني أو بدء مرحلة الحركة الإنسانية في الاتجاه الإنساني عن قصد واختيار .

إن المرحلة الإنسانية تعلن عن نفسها بنفسها حين تتحد الأضداد في الشيء الواحد كاتحادها في اللفظ لتتعاون في حركة واحدة - حتى تصل إلى غاية واحدة .: أنت في لفظ (م ل ل) تسير من الميم إلى اللام ، ولكنك في الوقت نفسه تسير من اللام إلى الميم ، إنك تنتهي لتبدأ ، وتبدأ لتنتهي ، والبدأ والنهاية متعاونان ، وحركة كل منهما هي حركة الآخر اضطراراً أو اختياراً وقائماً في وحدة واحدة متأسكة متعاونة لا انفصام لها تعطي بمقدار ما تأخذ وتأخذ بمقدار ما تعطي ، وانفصامها هو زوالها ، ولكنها لا تنفصم . تبدأ لتنتهي ،

وحين تنتهي تكون قد بدأت ، وهكذا دواليك . وليس البدء والانتهاه يجريان في صورة واحدة ، لأن كل بدء وانتهاء يأتي بجديد ، حيث لا تكرر في الوجود ، لأن الناطق والمنطوق متعلقان بالشيء ، والشيء في كل لحظة هو نفسه وهو غيره بأن واحد ، ففي اللحظة التي تصل فيها إلى آخر (م ل ل) تكون قد وصلت إلى شيء جديد هو (ل م م) وحين تصل إلى آخر (ل م م) تكون قد وصلت إلى (م ل ل) وهكذا .. وإن التقوقع يأتي من عدم وعي هذا التناقض فإذا حكم به حاكم لا محكوم ، ولا حضارة إلا حين يكون محكوماً لا حاكماً . فإذا كنت لا تعي أن الشيء ينتج نقيضه بحكم طبيعته حين تنجزه ، فإنك لا تستقبل هذا النقيض الجديد بوعي ، بل تستقبله وأنت لا تدري من أمره شيئاً ، فتخضع له ضرورة ، بدلاً من أن تخضعه لسلطانك اختياراً .

التقوقع يجعل المرء واقفاً عند حدود صورة من صور مجاز اللفظ ، وحين نقول مجاز اللفظ ، إنما نعني مدلولاته في واقع الوجود ، وليس المراد هذه الحركة الحرفية التي لا وجود لها إلا في مدلولاتها ، وإن وجودها في رموزها الحرفية دليل على أصالة الخطوة عند القوم وسلامتها وصحتها ، وقيامها على الأصول الفطرية الصحيحة .

إن اجتاع الضدين في لفظ واحد إشارة إلى أن ما يقابل الصراع بين مانسيه خيراً وما نسيه شراً موجود فينا ونطلبه من غيرنا .

إن الذي نظر إلى الخير والشر وكأنها مربوطان ومقرونان إلى بعضها في حبل واحد كأنه يشير عن قصد أو غير قصد إلى أن الخير والشر قائمان فينا ، فالخير متبع والشر محذور ؛ والشر والخير مقرونان في قرن فالخير متبع والشر محذور
إن وعي جدلية الخير والشر ورؤيتها في موقعها من الشيء الواحد هو الدليل الذي نسترشد به إلى غدنا في يومنا بدلالة أمسنا .

إن (م ل) استعارت بدايتها من (ل م) عارية مردودة . و (م ل) حين جعلت من اللام في آخرها بداية لـ (ل م) فقد ردت إليها ما أخذته منها كاملاً غير منقوص « وواحدة بواحدة سوا » . وإذا كان ناموس الكون وقانون الوجود وحركة الأشياء قائمة على أن يأخذ كل ضد من ضده بمقدار ما يعطيه ، فإن الوجود الإنساني لا يصلح إلا إذا قام على مثل هذا التعادل ، ولو كان أمل الإنسانية من إقامة الحكومات شيئاً آخر غير هذا التعادل لدل ذلك على أنها لا تزال غير جادة في التوجه إلى إنسانية الإنسان .

(ر ه ط) - (ط ه ر) :

(ر ه ط)^(١) : رهط الرجل : قومه وقبيلته ، يقال : هم رهطه دنية ، وهو للرجال دون النساء . والرهط : جلد قدر ما بين الركبة والسرة ، تلبسه الحائض ، وكانوا في الجاهلية يطوفون عراة ، والنساء في أرهاط .

ابن الأعرابي : الرهط : جلد يقدر سيوراً ، عرض السير أربعة أصابع أو شبر تلبسه الجارية الصغيرة قبل أن تدرك ، وتلبسه أيضاً وهي حائض - قال وهي نجديّة - ويقال هو ثوب تلبسه غلمان الأعراب ، أطباق بعضها فوق بعض أمثال المراويج . والترهيط : عظم اللقم ، وشدة الأكل ، والدهورة . والرهطة والرهطاء والراهطاء : كله من جحر اليربوع وهي أول حفيرة يحتفرها .

أبوالميثم : الراهطاء : التراب الذي يجعله اليربوع على فم القاصعاء وما وراء ذلك ، وإنما يغطي جحره حتى لا يبقى إلا على قدر ما يدخل الضوء منه ، قال : وأصله من الرهط وهو جلد يقطع سيوراً يصير بعضها فوق بعض ، ثم يلبس للحائض تتوق وتأتزر به ، قال : وفي الرهط قرّج ، كذلك في القاصعاء مع الرهطاء فرجة يصل بها إليه الضوء .

والرهط أيضاً : عظم اللقم ، سميت راهطاء لأنها في داخل فم الجحر ، كما أن اللقمة في داخل الفم . والعرب تقول للخرجة الملتفة من الصدر : غيض سدر ورهط سدر .

(ط ه ر)^(٢) : الطهر : تقيض الحيض ، والظهر : تقيض النجاسة . وطهرت المرأة وطهرت : اغتسلت من الحيض وغيره . وطهرت المرأة : انقطع عنها الدم ورأت الطهر ، فإذا اغتسلت قيل : تطهرت واطهرت . ﴿ رجال يحبون أن يتطهروا ﴾ [التوبة : ١٠٨/٩] : معناه الاستنجاء بالماء . ﴿ وأزواج مطهرة ﴾ [آل عمران : ١٥/٣] أي من الحيض والبول والغائط . والتطهر : التنزه عما لا يحل . ﴿ وثيابك فطهر ﴾ [المدثر : ٤/٧٤] أي فقصر ، وأما قوله : طهره إذا أبعد ، فالهاء فيه بدل من الحاء في طهره ، كما قالوا مدهه في معنى مدحه . النقطة التي تكون أشد إمعاناً في التجريد في صورتها اللفظية المتضادين مبنى هي النقطة التي يظهر فيها التناقض واضحاً لا غموض فيه . فالتطهر : الابتعاد والتنزه . والرهط :

(١) لسان العرب ، مادة (ر ه ط) .

(٢) لسان العرب ، مادة (ط ه ر) .

بمعنى القرابة والقرب . المجازان اللذان هما أشد إمعاناً في التجريد من غيرها . وصلة الطهر بانقطاع الحيض . وصلة الرهط بالجلد تلبسه الحائض وحيضها متصل ، يُظهر شيئين اثنين ؛ الأول يتصل بحال الانقطاع وهو الطهر لأن المرأة إذا طهرت انقطع حيضها ، والآخر يتصل بحال اتصال الحيض وهو الجلد الذي تلبسه الحائض في حيضها تتوق وتأتزربه ، فكأن هذا الجلد الواقى في زمن الحيض بمثابة الطهر المعبر عن انقطاعه . والحالتان متضادتان مبنى ومعنى ، ومتعاقبتان ، فإذا طهرت خلعت الرهط ، وإذا لبست الرهط فقد أذن ذلك بانقضاء طهرها . والذي لا يتطلع من مجاز الرهط الذين هم (دنية الأقرباء) ، ومن مجاز الطهر الذي هو النظافة ، إلى معنى القرب والبعد واتصال الحيض والرمز له بما يصاحبه ، وانقطاع الحيض والرمز له بما يناسب الابتعاد والانقطاع .. إن الذي لا ينظر إلى هذا التجريد وإلى الحالات التي تلحق به من رمزه لحالات معينة لا يجد أي صلة بين الطهر الذي هو النظافة ، والرهط الذي هو عدد بين الثلاثة والتسعة من الأقرباء الأدنى .

وكل فرد بحكم ظروفه ونمط حياته وطبيعة بيئته ، ووضع ماضيه يعيش في مجازات من مجازات اللفظ الواحد غير ما يعيشه من له حال تختلف عن حاله .

والمجازات الواحدة عند فردين يعيشان ظروفًا واحدة ليست متحدة في خصوصها وشمولها عندهما ، ولا متطابقة الصورة في ذهنيهما . وأعرف ذلك من نفسي ، فلكل مجاز من مجازات الألفاظ التي في لساني من حرف القوم صورة تتصل بحال معينة لحقت به أيام استعماله الأولى في سن الطفولة وبعدها ، وهي استعمالات لا تنفك مرتبطة بصورها التي ارتسمت فيها في تلك الأيام ، ولذلك فكل من يحاول الوقوف على ما بين اللفظين من تضاد في المبنى والمعنى عليه أن يجري وراء أقرب معنى للتجريد فيها ، وطبيعة المجاز ومرونته وحيويته تقضي بأن تكون له في كل ذهن صورة مرنة مطواع لا تجرح حبلى الشمس إذا اقتادها لأغراضه وحاجاته .. ولكنها تصبح لغة خاصة إن لم يخرج من صورها الثابتة في ذهنه على حال معينة إلى صورها المتفتحة المنطلقة المتغيرة دائماً . وهذا ما يحدث بين أهل الحرف ، فهم في مداولاتهم اليومية ينزعون إلى دلالات واحدة في ألفاظهم ، دون أن تكون تلك الصور الخاصة عائقاً يعيق سهولة التداول .

ولو رجعت إلى الحرفين الأولين من طهر (هطا) وضده (طها) لوجدت ابن الأعرابي يقول : هطا : إذا وثب . وطها : إذا رمى . ورأيت التضاد بينهما واضحاً في صورة الارتاء والوثوب .

ولم نظرت إلى الحرفين الأولين من رهط وهما (رها) وضده القائم فيه (هرا) .
لوجدت أن : كل ساكن لا يتحرك فهو راه ، ووجدت أن السلم وهو الدلو حين يعج بالماء
يههر .. والهرة ما يحدث في الماء من اضطراب وحركة . قال يصف أحد المستقيين :
سما^(١) ترى الدالج^(٢) فيه أزورا إذا يعج^(٣) في السرى هرهرا^(٤)

ومثل ذلك : « ملوا قراه^(٥) وهرته كلاهم » أي نبخته . وإن الحركة في (الرهو) تتشبه في
تلك الموجات المتوازنة المتتالية في ارتفاع وانخفاض ، فيظهر البحر وكأنه مستقر ساكن ،
وهذه الصورة الحية المتواترة المتعاقبة لها جوانب عدة لا حصر لها ، فمن تأملها في استقرارها
واتزانها قال : كل ساكن لا يتحرك فهو راه ورهو . وبه فسر بعضهم ﴿ واترك البحر رهوا ﴾
[الدخان : ٢٤/٤٤] أي هادئاً ساكناً .

ومن نظر إلى تعاقب الموجات وتتاليها وتتابعها في حركة لا تهدأ قال : الرهو الكثير
الحركة ، ثم استنتج من ذلك أن الرهو يقع على الشيء وضده فهو يستعمل للسكون كما
يستعمل للحركة .

ومن نظر إلى الخيل تمشي في تتابع وكأنها تسبح سباحاً رآها وكأنها تمشي ساكنة . ومن
نظر إليها في تتابع مشيها وتتاليه وكأنها تجري في الماء لا في الهواء رآها بسرعة متدفقة تدفق
الموج . ومن نقل صورة الموج من البحر إلى البرفسر الرهو بالارتفاع أحياناً وبالانخفاض
أحياناً أخرى ، فالموجتان مرتفعتان وما بينهما منخفض ، فأوقع الرهو على المرتفع والمنخفض
وكانه من الأضداد ، وكل الأضداد في اللغة العربية جاءت من مثل هذه الصور ، وليس ذلك
من الأضداد في شيء ، ولكنه وقع عليها كما رأيت ، وليس له من دافع ، وهو مستساغ
ومقبول ، ولم يصطنعه القوم اصطناعاً ، ولكن نقل جوانب من الصورة الحية النابضة بالحركة
إلى صور أخرى لوجه من أوجه الشبه يضيق أو يتسع هو الذي جاءنا بهذه المدلولات لللفظ
الواحد ، وهذا أمر طبيعي في لغة نشأت نشأة طبيعية ولم تصدر عن مجامع أو هيئات علمية
أقيمت لذلك .

والذين يحاولون أن يتوسعوا في اللغة على غير أصولها القائمة ، ومن إذن من حركتها

(١) الدلو . (٢) المستقي . (٣) حركته في الماء .

(٤) صوت الماء . (٥) إطعامه .

الكامنة فيها هم كمن يقيون معملاً لخلق ذبابة ، ويغني عنه شيء من القدر في شيء من الرطوبة والحرارة لتمكين بيوض الذباب من الانطلاق حية تسعى ولكن الإتيان بالبيوض أمر لا يقدر عليه مخلوق ، وتأمل كيف قارن بعضهم موجات البحر في لينها وتتابعها بمشية نسوة :

يشين رهواً فلا الأعجاز خاذلة ولا الصدور على الأعجاز تتكل
ومن تأمل البحر في سكونه وتوجهه وتقل هذه الصورة إلى البرأوقع الرهو فيه على صور تكاد تكون بعدد صفات الموج ، ولكنها على تنوعها واضحة جلية . والرهو على تنوعه يشف به السياق الذي يوقعه على المهوى بين الشئين حيناً ، وعلى المرتفع بين جانبي المهوى حيناً آخر ، كما يوقعه على الأرض الواسعة ، وعلى التلال في قدر ذراعين أو ثلاثة أذرع ، ومعروف أنه حين يقوم الانخفاض يقوم الرهو على جانبيه .

وليس الرهو عن اللين ببعيد ، فالأمواج في تكسرهما وهدوئها تمثل جانب اللين ، وفي اتساعها وامتدادها تمثل الأرض الواسعة المتوجة .. وترمز في تدفعها وتواليها إلى صورة من صور العطاء أو جعل الشيء ممكناً أو دائماً . وكل ذلك من صفات حركة الموج هذه ، التي هي حركة لينة متوالية على نسق ينبيء بالاستقرار الذي يظهر وكأنه سكون حيناً ، وإسراع وتلاحق حيناً آخر ..

ولو تعقبت ما جاء في اللسان عن هذه المادة (الرهو) لوجدت أصل الحركة فيها منبشاً في كل ما قام عليها من مجاز ، ولظهر لك أن هذه المجازات من ثمار تلك الصورة ، فهي أصل لكل الفروع التي أوردتها اللسان ، ويمكن أن تكون أصلاً كذلك لصور لا حصر لها ، وتلك طبيعة المجاز في حركتها الجدلية ، والذي يقف على أصل الحركة لا تهوله تلك الفروع ، بل يراها فروعاً قليلة لأصل يستوعبها ، ويستوعب ما لا حصر له من الصور . من غير أن يؤدي ذلك إلى بلبلة أو اضطراب أو تشويش في المفاهيم ، لأن كل مستعمل يضع الصورة في إطار يشي بوجهة الحركة ، وينبئ عن صفاتها ، وأهل الحرف حين أجروا الأصل المجرد في أشباهه - وما أكثر أشباهه - وجدوا مجال القول ذا سعة وأي سعة ، فحفظت لنا كتب اللغة من ذلك ما حفظت وضاع الكثير ، بل ضاع الأكثر . ولا يضير هذا الضياع كثيراً مادام الأصل محفوظاً ظاهراً معروفاً أو خفياً مستسراً ، ولكن المشكلة كل المشكلة في ضياع الأصل الذي ترعد الأقلام المرجفة من حوله لتذهب به في التمكين للعاميات في كل مكان وزمان ، فإذا ما كتب لهذه العاميات أن تنحرف بالأصل عن نظامه ، فتفسد نظام الحركة فيه ؛ فقد ضاعت اللغة كلها ولحق بها أهلها ، وقد يسبقونها متقدمين عليها .

إن العربية لا يغيرها أن يذهب منها ديوان المتنبي ، والمعلقات العشر ، بقدر ما يغيرها إفساد نظام اللفظ فيها بلهجات عامية تعمي وجهة الحركة فيه وتبهم اتجاهها ، ليصير أهل الحرف إلى لغة لا يعرفون لها أصلاً ، وإذا ما جهل أصلها ، وهذا ما يستهدفه المرجفون ، فإن الفروع ميتة لا محالة .

وإن اللهجات القائمة الآن في كل مكان ، تقوم بمثل لمح البصر بوجهة الحركة العامة في هذا الحرف ، كما تقوم كل المنشآت على إمام واحد هو الاتجاه الشاقولي إلى مركز الأرض . ولكن إذا لم يكن للشاقول مكان في حستهم أو علمهم فإن من المستحيل إقامة أي بناء . إن الحس بالشاقول أو العلم به هو أساس ثبات كل قائم على وجه الأرض . وإن الحس الحركي في اللفظ أو العلم به هو أساس ثبات هذا الحرف الذي نكتب به .

وخير لأهل الحرف أن يخرجوا من لغتهم بالكلية من أن يصطنعوا لهجة عامية على حرفهم الأصيل . والذين يرون أن أهل الحرف بحكم الواقع لا يتداولون هذا الحرف إلا بلهجاتهم المحلية فهذا صحيح ، وكذلك كل الواقع العملي في دنيا الناس ليس قائماً على المثل الأعلى ، ولكن يؤدي دوره في خدمة الحياة ، ولو كان قاصراً عن بلوغ هذا المثل .

أما إذا فقد المثل الأعلى ، وأصبح واقع العمل في الوجود هو (المثل الأعلى) فعنى ذلك وبكل بساطة إيقاف حركة التطور الذي يعني إيقاف سير الحياة ، والانتهاى إلى الموت المحتم . فالمثل الأعلى هو الذي يستدعي كل الأمثلة من دونه لتتجه إليه ، ويقول قائل : « إن هذه العاميات سوف تنطور وتنتهي إلى لغة أخرى في الألسنة أقرب إلى الواقع الحي » وهذا القول صحيح إذا كان في الإمكان أن يجعل التطور من الخطأ صواباً .. وإن وظيفة التطور تجاوز الخطأ والبناء على ما قبله .. إن هدم الأساس الذي لا يقوم على الشاقول تصحيح للجدار ، أما تصحيح الجدار والشاقول منحرف فهدم للجدار نفسه . واللغات القائمة الآن في الوجود سوف يخرج أهلها منها أو من بعضها إلى أن يقهوها على أساسها الأول المتسق مع حركة الوجود ، على الديالكتيك ؛ لتساهم اللغة بأصولها وفروعها في جمع شتات الإنسانية ..

وليس في هذا دعوة إلى لغة واحدة ، بل دعوة إلى حركة لغوية واحدة كحركة عقارب الساعة في جريها الواحد عند أمم الأرض ، وحركة اللولب الواحدة في كل الآلات .. بمعنى أن يكون المبدأ الذي تقوم عليه الحركة واحداً ، ولا يمكن أن يكون إلا واحداً ، ولا يمكن للغات الأصيلة إلا أن تكون كذلك .

والبحث عن توحيد الحركة هو اكتشاف للوحدة القائمة وليس توحيداً لها ، لأنه قائم فيها حتماً . إن الشاقول قائم في كل قائم على هذه الأرض ، ولولا ذلك لما استقام . إنه قائم قبل أن يقوم أي جدار ، وسيبقى بعد أن تزول كل الجدران .. وحركة الألفاظ على مثل هذا .

وحين يذهب الحس الشاقولي من الإحساس ، وبعد أن يفقد العلم به ، فلا مجال بعد ذلك لإقامة شيء إلا مصادفة ، وتعود الإنسانية سيرتها الأولى كيوم بدأت ، وحين تبدأ تبدأ من تزواج الضدين في الشيء الواحد .

وبعد فلا بد من مقارنة لفظ (رها) بلفظ (هرا) فحركة الرهو كما مرّ بك متجهة إلى التناقص على نخط معين في هدوء واستقرار . وحركة (هرا) متجهة إلى الاضطراب والخروج على الهدوء والاستقرار . فالرهو : لين ، والضرب بالهراوة قسوة . ورهو الحركة في لينه يقابله هرهرة الدلو يهرهر مصوتاً مضطرباً في السرى^(١) كما تقدم :

سما ترى الدالج فيه أزورا إذا يعجج في السرى هرهرا

والعج اضطراب ، والهرهرة مثله ، وكل هذا يجعل حركة (رها) تقيض حركة (هرا) مبنى ومعنى .

إن المقارنة بين (طهر) و (رهط) كالمقارنة بين (سب ح) و (ح ب س) .

فالسبح في التنزه والابتعاد ضد الحبس في المداناة والتقييد ، ووضح صورة السابح والحبس في أذهاننا بحكم الاستعمال أجلى وأوضح من صورة الطهر والرهط المقابلة لصورة السبح والحبس في بعض جوانبها . وإن لنا في النهار سباحاً طويلاً ، وإن لنا في الليل سكناً ، والصورتان متضادتان مبنى ومعنى . ولكن السبح جاء بمعنى السكون ، وكأن السابح يجري لا يعوقه شيء في حركة ماضية غير مضطربة ، فهو ساكن كالبحر تنظر إليه رهواً ساكناً في هدوئه واستقراره ، وتنظر إليه رهواً يضطرب في موج كالجبال .. ومع كل ذلك يبقى السبح متصلاً بالحركة ، ويبقى الحبس متصلاً بالسكون ؛ كاتصال الرهو فيما استقر ، واتصال الهر بما اندفع واضطرب .

(١) جدول الماء .

س ب - ب س :

يتجه لفظ السبّ من (س ب) إلى معنى قطع شيء من شيء . ويتجه مقلوبه البس من (ب س) إلى خلط شيء بشيء . واللفظان على هذا ضدّان مبنّى ومعنى . وإذا نظرنا إلى طبيعة سير الحركة في لفظ (س ب) وجدناها تخرج من انسياب السين المحتكة في هس لتلتصق بالباء الشفوية الملتصقة . لأن الإلصاق في هذا الحرف هو المعنى الذي تصدر عنه سائر معانيه وترتد إليه . ولما كان لفظ (س ب) مختوماً بهذه الباء - والأمور بخواتمها - فإننا نجد أنفسنا أمام حركة تمضي مناسبةً محتكةً في انسيابها لتلتصق بشيء . وهذا يصدق على تعميمهم : « كل ما توصلت به إلى شيء يسمى سبباً » ويصدق هذا التعميم ببساطة ووضوح على قولهم : « السبب : الحبل الذي يصعد به إلى النخل » .

ولو رحت تتبين طبيعة سير الحركة في الحبل يكون متدلياً إلى الأرض من أحد طرفيه ، وملتصقاً بأعلى النخلة من طرف آخر ، لو جدت السين تمثل بأنسيابها المحتك ما تدلى من الحبل كما تمثل ياء الإلصاق مكان التصاقه بأعلاها . وهذه الصورة هي التي جعلت بعض اللغويين يقول : السبب هو ما حُدِرَ من أعلى ، كأن يُحدر من أعلى نخلة أو من سقف بيت أو نحو ذلك . وهذا ما تصوره لنا الآية ﴿ فليرتقوا في الأسباب ﴾ [ص : ١٠/٣٨] أي فليصعدوا في الأسباب . كما يتبين من الآية الأخرى ﴿ لعلّي أبلغ الأسباب - أسباب السموات ﴾ [غافر : ٣٦/٤٠ - ٣٧] أي ^(١) لعلّي أعرف الذرائع والأسباب الحادثة في السماء فأتوصل بها إلى معرفة ما يدعيه موسى . وصورة كصورة الحبل المنحدر من أعلى هي الصورة التي تمثل طبيعة سير الحركة في الصيغة . وكل ما جاء من استعمالات إنما يصدر عنها ويرتد إليها بمجاز يقرب أو يبعد .

وعلة مجيء السبّ بمعنى القطع مع أنه من السبب الذي يتوصل به إلى الشيء كأنها قائمة على وسيلة الوصول إلى الشيء . فهي من جهة تصل به وهي من جهة أخرى مقطوعة عنه . لأنها تصل به وتنقطع عنه ولا تدخله وتختلط به . لأن الدخول والاختلاط من طبيعة سير الحركة في مقلوبه وزوجه المضاد له (ب س) من البس الذي يعني الاختلاط كالبيسة من الحب أو النخالة أو الدقيق أو نحو ذلك التي تبس أي تخلط وتمزج بالماء ولا مانع أن يكون السبب مقتطعاً من حبل آخر .

(١) مفردات الراغب .

ومجيء السبب للقطع والفصل ومجيء ضده ومقلوبه البس للخلط والمزج ، قائم على تعاقب المرحلتين : مرحلة السبب التي توصل إلى الشيء وتقف دون أن تدخل فيه ، أما المرحلة التي تعقبها وتضادها فهي مرحلة البس والاختلاط بالشيء والدخول فيه ؛ وهما مرحلتان متعاقبتان في كل صيغ وفي جميع صيغ الألفاظ التي تشير بأحد زوجيها إلى مرحلة ، وبالأزواج الآخر المضاد له والقائم فيه إلى المرحلة التي تعقبها وتضادها . والأمر على ذلك كذلك دائماً وأبداً وكل ذلك بحسب الظاهر وإلا فإن نهاية كل منها بداية للآخر . والذي يعايش ما جاء في الأمهات من استعمالات (س ب) و (ب س) يجدها قائمة على ما تقدم وذلك حين يبحث عن الزوج في زوج المضاد له ، وليس في أي شيء آخر على ضوء تعاقب المراحل وعلى ضوء أن نهاية السبب من (س ب) وبداية البس من (ب س) واحدة ، والعكس بالعكس ، أي أن بداية السبب من (س ب) هي نهاية البس من (ب س) . والذي ينظر إلى هذه اللغة على غير هذا فلن يظفر بطائل ، كالذي يبحث عن صفات الحديد في النحاس وليس في الحديد نفسه . وكالذي لا يلتفت إلى تعاقب المراحل ويريد الانتقال من حلك الليل إلى متوع الضحى فجاءة ولا يلتفت إلى أن نهاية المرحلة السابقة وبداية اللاحقة واحدة .

ح ب - ب ح :

قد يكون المداد الذي اهريق في صحائف الحب أكثر من أي مداد آخر . ولحب أقلامه كما إنه « للتين قوم وللجميز أقوام » . وليس ما يكتب هنا إلا محاولة للوقوف على صورة من أبسط الصور التي تبين طبيعة سير الحركة في رمزه الصوتي في هذه اللغة الذي يرمز له ويدل عليه وهذا الرمز ككل الرموز تجري الحركة فيه جريها في كل شيء .

هذا الرمز الصوتي هو الحب من (ح ب) حيث تخرج الحركة من سعتها المتبادية التي تمثلها لنا الحاء الحلقية المظهرة المهموسة باتساع ثم لتضام ملتصقة منقبضة بالباء الشفوية المتضامة التي لا سبيل إلى النطق بها إلا بضم الشفتين لتشير بانضمامها إلى الشيء الذي ترمز له وتدل عليه والذي يقضي بأن يكون الصوت الذي يرمز له متضاماً على مثاله .

والحب طليق لأشياء يقيدده . وهو في هذه الحال كالحاء الواسعة حتى إذا أحب زال الوجود من عينيه وكأنه لا وجود لشيء فيها إلا للحبيب .

وباء الإلصاق في آخر (ح ب) - الأمور بخواتمها - تعلن بصفاتها المتضامة المنقبضة أن

الحب يخرج بالمحب من السّعة إلى الضيق بخروجه من الوجود الواسع إلى وجود حبيب أصبح
في عينيه الوجود كله .

والحبيب حين يرى حبيبه قد حوى كل ما في الوجود من جمال وتناسق وروعة وبهاء
وأسرار ... فقد طوى في حبيبه الأصغر هذا العالم الأكبر وكأنه يردد مع القائل :

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
وكانه جمع كل أيام الزمان في يوم اللقاء ... ف :

« لأمس من عمر الزمان ولا غد جمع الزمان فكان يوم لقاءك
وياليتك بث يوم اللقاء في كل أيام الزمان ولياليه مردداً مع القائل :

« وكلّ الليالي عندنا ليلة القدر »

وكان هذا الأخير لم يقف عند أحد الزوجين دون الآخر أي لم يقف عند (ح ب) التي
ينتقل فيها من السّعة إلى الضيق بالباء المتضامة المتضايقة وإنما انتقل من حركة الباء هذه إلى
حركة الحاء التي تختم بها صيغة (ب ح) فيكون بذلك قد انتقل من ضيق الباء إلى سعة الحاء
فأصبح متّخبطاً في مبحوحاتها المتبادية ذلك التبجح الذي جعله يرى حبيبه ماثلاً في كل شيء
كما رأى المجنون ليلاه ماثلاً في كل ما يذكر بها حتى في الكلب الذي رآه ذات يوم في باها ولما
لقي هذا الكلب في البادية بعد ذلك ألقي إليه بزاده وزاد رفاقه وهم في أشد الحاجة إليه ولما
لاموه على ما كان منه أجابهم بلسان القائل :

رأى المجنون في البيداء كلباً فدلّه من الإحسان ذيلاً
فلاموه على ما كان منه فقال رأيته في باب ليلى

وبذلك يكون المجنون قد خرج من ضيق الحب في (ح ب) إلى سعته في (ب ح) فاتسع لكل
شيء يذكر بليلي حتى ومع الكلب الذي رآه يوماً في باها .

ولم تقف سعة حبه عند هذا الحد بل إن رؤيته لوضح النهار كما تراه ليلى ومرور الليل
عليه كما يمر على ليلى يصلان بينهما ولو أنها في مشرق الأرض وهو في مغربها .

أليس الليل يجمعني بليلي كفأك بذاك فيه لنا تداني
أرى وضح النهار كما تراه ويعلوها النهار كما علاني

ويقول :

إذا طلعت شمس النهار فإنها أمانة تسليمي عليك فسلمي

وهذه السعة قد جاءت من قرن الزوج بزوجه القائم فيه أي من قرن (ح ب) بـ (ب ح) اللتين إن لم تقرنا فقد الوجود وجوده الذي يقوم عليه ويقوم به كما يفقد الكائن الحي وجوده حين يخلو من أحد الزوجين الذكر أو الأنثى .

والذين يَحْيُونَ الحبَّ ضيقاً لا يَسَعُ الوجود من حولهم فهم الذين لا يتبعثبون . وليس حبهم إلا ذلك الحب الذي تضيق به الدنيا على رحبها ضيقها على الخائف المطرود وكأنها عليه كفة حابل نصبها الصائد ليقع فيها صيده .

كأنها فجاج الأرض وعريضة على الخائف المطرود كفة حابل

وصورة الحب في هذه اللغة هي صورة حركة تنتقل من الضيق إلى السعة ومن السعة إلى الضيق في أقل جزء من الوقت . أي أن الحب ينتقل من ذات حبيبه الضيقة ليراها ماثلة في كل شيء ثم ينتقل من صورتها الماثلة في كل شيء إلى ذاتها نفسها ثم ينتقل من ذاتها نفسها إلى صورتها في كل شيء وذلك كذلك دائماً وأبداً . تلك هي حركة المثل الأعلى في الحب الطوباوي !! .

وإذا نظرت إلى ماء السنابل يتكاثف ويشد فيصبح حباً وقد خرج من ميوعته إلى يبوسته فتصلب واشتد وانقبض . وإلى الحب الذي هو تنضد الأسنان ملتصقاً بعضها ببعض تشبيهاً لها بالحب . وإلى حباب الماء وهي النفاخات التي تجمعت تشبيهاً لها بالحب في تقاربها وتنضيدها ، تجد الحب في هذه اللغة يتجه إلى ما تجمع وتضام كما تجد البع من محبوبته العيش يتجه إلى ما اتسع وتمادى . واللفظان على هذا زوجان ضدان مبنى ومعنى ، وجميع الاستعمالات تصدر عن هذين الزوجين المتضادين وترتد إليهما كما ترتد الكائنات الحية وكل ما في الوجود إلى هذين الزوجين القائمين في كل شيء .

وبالباحثون عن الحقيقة كحقيقة الحب ، عليهم أن يعبروا كل مجازات هذا الوجود إليها . إنها هناك في آخر الخطوات كما هي في أولها ، إنها الأول والآخر . ولا فرق بين الوسيلة وما نتوسل بها إليه . لأن هذه الوسيلة طريق إلى وسيلة أخرى أفضل منها ، وطريق في الوقت نفسه إلى الغاية التي أقيمت من أجلها . لذلك كانت الأسباب في منطق هذا الحرف منصرفة إلى كل شيء في هذا الوجود ، فكل شيء فيه طريق إلى كل شيء فيه .

والسبب القائم على هذا قائم من أجل ما بعده لأن آخر (سب) وهو الباء أول (بس) فلا تنتهي من السبب إلا حين نبدأ الغاية ، ولا تنتهي من الغاية إلا حين نبدأ السبب ، فليست هناك غاية مستقلة ، ولا سبب مستقل ، والقائم هو (سبب لغاية) و (غاية لسبب) . والذين ينظرون إلى الأسباب على أنها أشياء مستقلة لا ينظرون إليها إلا من قبيل التجوز . وهذه النظرة في منطق الحرف ذات أهمية بالغة وأثر كبير في توجيه مجرى الواقع . إنها تدل على أن قدر كل شيء كامن فيه فالأودية تسيل بقدرورها . وكل شيء قائم على قدره الموزون ، كالعيون الثرة تجري إلى قرارها تاركة كل حديقة كالدرهم . وليس سرير الأودية والأنهار إلا صورة لقدر الماء في جريانه . وليست الحقائق التي تملأت مذاخرها من ماء العيون إلا حكاية أقدار المياه في تحركها .. « وكل إناء بالذي فيه ينضح » .

لقد عانت الإنسانية كثيراً من بحثها عن سر الشيء في غيره ، ولا تزال تعاني . ومنطق هذا الحرف يرى أن الأقدار قائمة في أشياءها ، وأشياءها قائمة على أقدارها ، وأن كل شيء بقدر .

وانصراف الإنسانية عن الأضداد القائمة في الأشياء ذاتها جعلها تعالج الأمور على غير وجهها ، وتفصل بين السبب والشيء فصلاً دفع بالتجربة في غير طريقها دفعاً قطع النتائج عن مقدماتها التي بين يديها . لقد قامت قيامة المعارك المفتعلة بين الأضداد العرفية الهادمة ، وتعرقل سير التضاد الطبيعي البناء القائم في الأشياء ذاتها ، فانصرف الناس إلى محاربة الشر في غير أنفسهم في صورة إبليس والشيطان المستقل ، أو ماتوهوه من صور أخرى ونسوا أن كل ذلك قائم فيهم ، وقرين لهم ، يجري منهم مجرى الدم ، كقيام الخير في ذواتهم الذي هو أقرب إليهم من حبل الوريد . لقد انصرفوا عن ملاقات الخير والشر في نفوسهم إلى ملاقاتها في أماكن أخرى ، فضلوا سواء السبيل إلى معالجة واقعهم ، وانتهوا إلى أن الأسباب غير قائمة في الأشياء ذاتها ، وأن الأشياء ذاتها هي الأسباب نفسها في حركتها الجدلية .

لقد عاجلوا - فيما عاجلوا - الحب بالسحر والكهانة ، وجاء علم النفس بمعالجته التصعيد . ومنطق الحرف لا يزيد في معالجته على نظريته له على أنه حالة من الضيق ذات وظيفة أساسية في صنع الحياة ، بل إن الحياة تقوم عليها ، وليس تطويرها في إلغائها ، وإنما في توسيع ما تتجه إليه لتتسع به . فمن يحب شيئاً محدوداً لا يخرج عن حبه إذا وسع من دائرته ورأى محبوبه تعاظم وكبر واتسع فإذا هو موجود في كل شيء يمارسه من أعماله ..

والحق أن الولع في الكشف عن الجديد في كل حركة جديدة أشرف غايات الإنسانية ،
والناس متفاوتون في هذا الولع ، وأقدارهم على مقدار هذا التفاوت بينهم .

هذا الولع هو (الحب) وتوسيعه ليشمل دائرة الكشف الرحبة هو (السح) والتبجح
والسعة والانطلاق .

إن معالجة الحب قائمة في (البح) والسعة والبحبوحة والانطلاق من النظرة المقيدة إلى
النظرة الطليقة .

ويحدثنا ابن عربي عن هذه السعة بقوله :

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامه
وإن ذهب قيس مشرقاً ، وذهب ابن عربي مغرباً ، وشتان بين مشرق ومغرب ؛ غير أنها في
مبدأ التوسع من ضيق الحب سواء . وإن الحب القصد يقع في موقع ما بين هذين الحبين .

(ب ر ع) - (ع ر ب) :

إذا كان لفظ (ب ر ع) يمثل في^(١) : برع الجبل وفرعه إذا علاه . وأن كل مشرف بارع
وفارع . وأن الذي يتبرع من غير طلب إليه ، كأنه يتكلف البراعة والكرم . وأن من برع
صاحبه فقد غلبه . فالحركة في هذا اللفظ تنزع إلى الإشراف على الشيء واعتلائه والتغلب عليه
بالتفوق ، كما تنزع الحركة في لفظ (ع ر ب) إلى التميز والإبانة والتوضيح . وفي حرف العامة :
عَرَبُ القمح عن الشعير ، أي افصله عنه حتى يمتاز ، وهذا المعنى للتعريب متصل بالهيكل
الأساسي للفظ اتصالاً يجعل كل المجازات التي تقوم عليه تصدر عنه وترجع إليه بوجه من وجوه
الشبه في صور لا تتناهى ، وتلك حال المجاز في الألفاظ كلها .

ومعرفة اتجاه الحركة الأصلية للفظ ترشد إلى تذوق فحواه ، وتوضح الصورة المجازية
التي تنهى إليها على طريق التطور ، ولفظ العرب وإن كان موصول بالمرح بالمعنى الأصل ،
فإن حياته المجازية تجعله قابلاً لصور لا تتناهى .

وتأمل في^(٢) :

(١) الأساس واللسان والقاموس ، مادتا (برع) و (عرب) .

(٢) لسان العرب ، مادة (عرب) .

الذين يقتنون نعباً ويرعون مساقط الغيث بعدما كانوا حاضرة فيقال عنهم : قد تعربوا ، أي صاروا أعراباً بعد ما كانوا عرباً . وفي الحديث : ثلاث من الكبائر ، منها التعرب بعد الهجرة . هو أن يعود إلى البادية ، ويقم مع الأعراب بعد أن كان مهاجراً ، لأن العرب أهل الأمصار ، والأعراب منهم سكان البادية خاصة وتعرب إذا تشبه بالعرب . والثيب تعرب عن نفسها ، أي تفصح . وكانوا يستحبون أن يلقنوا الصبي حين يعرب ، أي حين ينطق ويتكلم . وأعرب بحجته : أفصح بها ولم يتق أحداً . وعرب الرجل كفصح . وعرب الرجل : اتخم . وعربت معدته : فسدت ، والعرب : الفساد . وعرب السنام عرباً : إذا ورم وتقيح . والتعريب : تمرير العرب ، وهو الذرب المعدة . والعروب : المرأة الضحاكة ، وقيل : هي المتحبة إلى زوجها ، وقيل : الغاضبة ، وتعربت المرأة : تغزلت . والعرب : النشاط والأرن . وماء عرب : كثير . والعربة : النهر الشديد الجري . والعربة : النفس . وعرب الرجل : إذا غرق في الدنيا . وأعرب في حجته إذا أفصح فيها ولم يتق أحداً . قال الكميت :

وجدنا لكم في آل حم آية تأولها منا تقي ومعرب

تقي : يتوقى إظهاره حذر أن يناله مكروه من أعدائه ، ومعرب : أي مفصح بالحق لا يتوقاهم . ولفظ (عرب) يتجه إلى صدور شيء عن شيء .. بغية الظهور والإفصاح والإبانة .

فالتعرب في صورة الخروج من الحاضرة إلى البادية بروز وظهور ، كما أن الثيب حين تعرب عن نفسها تظهر قبولها أو رفضها لمن تقدم لخطبتها .

والصبي حين يعرب ينطق ويتكلم مفصلاً عن مراده ، وكذلك ما يخرج من المعدة ، ومثله تقيح السنام ، وتغزل المرأة أو تقورها ، وحركة الماء ، والنفس : كل ذلك من صور الإعراب والإفصاح عن الشيء .. وعلى العموم فالإعراب بشيء يصدر منبئاً عن شيء لا يوصف بأنه حسن أو قبيح ، ولهذا جاءت صورته شاملة لكل ما يصدر مما نراه حسناً وغير حسن ؛ كالتعجب والغضب والمجافاة في المرأة العروب ، وهذا طبيعي لأن الإعراب إذا كان إبانة وكشفاً لشيء فهو تبع لما يكشف عنه . تكشف المرأة عن حبها كما تكشف عن كرهها ، وكله إعراب وإبانة . وحين تستأمر في الزواج وتعرب عن نفسها ، تعرب بالقبول أو بالرفض ، والإعراب فيما ينطق اللسان كالإعراب فيما يخرج من الجسم .. والإعراب في حركته يتناول كل شيء ، فالنهر يعرب بجريانه ، كما يعرب كل شيء بحركته المنبئة عما هو عليه .

ولابد من الخروج عما في أذهاننا من معنى هذا اللفظ ليكن مقارنته بضده القائم فيه وهو (ب رع) أو (رع ب) .

ولابد من مراعاة المراحل في تعاقبها ، ومراعاة التطلع إلى أن (كيف) كل مرحلة أو حركة قائم في المرحلة أو الحركة التالية :

فالإعراب في حركته المنبئة عن شيء يجد كيفه في (ب رع) التي هي (كيف) للإعراب وبيان لصفته ، بأنه إعراب متجاوز ، وتجاوزه جار بين التفاضل والتكامل ، فقد يكون قليلاً بحيث لا يوصف بشيء ، وقد يكون كثيراً فيوصف بالبراعة ، والبراعة صفة للإعراب ، فقد نتهكم من معرب ، وقد نؤخذ بسحر بيانه فنصفه بالبراعة متهمكين أو مسحورين ، وقد يجري إعرابه مجرى العادة فلا يعقب عليه شيء ، والمعرب بارع على أي حال .. ولا يمكن فهم هذه البراعة إلا في أيامها الأولى يوم أعرب الإنسان إعراباته الأولى ..

إن الرموز الحرفية يتعرفها الطفل في أيامه الأولى ، وقد كان الإنسان بارعاً كل البراعة يوم اخترعها ، بل إنه لم يأت بأكبر منها حتى الآن .. فأكبر براعة في التاريخ أصبحت الآن الخطوة الأولى لأطفال اليوم .

فالإنسان بارع في بيانه حين يعبر عن إنسانيته ، وتجاوزه مرحلة الحيوانية في هذا البيان والإعراب الذي لا براعة فيه إعراب طبيعي ؛ كجريان الماء ، أو ذرب المعدة ، أو التقيح ، أو أية حركة أخرى في الجماد والنبات والحيوان . فلا توصف بالبراعة التي أصبحت غالبية على صفات الإنسان في أدنى وأرفع إعراباته ... وإذا كان التطور قد جعل للبراعة في أذهاننا معنى متيزاً لمن يفوق أقرانه . فقد فاق الإنسان قرينه الحيوان ببراعته يوم أبان ، والمتنبي برع أقرانه فقال :

يرومون شأوى في الكلام وإنما يحاكي الفتى فيها خلا المنطق القرد
فالإعراب في حركات الكائن (كم) وجد (كيفه) في براعة الإنسان حين جعله إعراباً بحرف متميز .

ولا يعني هنا أن حركات الكائنات الأخرى غير الإنسانية لا (كيف) لها . إن كل حركة من أي كائن تجد (كيفها) في الحركة التي تليها على قدر الكائن الذي كلما ارتفع في سلم التطور تميز (الكيف) من (الكم) عنده ، ورفي الكائن يقاس بمقدار تميزه (الكيف) من

(الكم) في حركته ، إذا كان الكيف إحساساً فطرياً في الحيوان فإن رؤية واعية عند الإنسان تقوم على أساس ذلك الإحساس .

وقد اختلطت البراعة في الإعراب في أذهاننا ، وهذا شيء طبيعي لأنها مرحلتان متعاقبتان متصلتان ؛ يبدأ الإعراب في كل شيء بحركة الكائن - أي كائن - ثم تعقبها البراعة في حركة إعراب الإنسان - والتضاد بين الإعراب والبراعة في حركة إعراب الإنسان ، والتضاد بين الإعراب والبراعة تضاد بين مرحلة ومرحلة ؛ بين المرحلة البدائية الأولى ، والمرحلة التي أعقبها التمثلة في ظهور الإنسان البارح في إعرابه ، وإن كان لفظ البراعة غير مقصور عليه في أصل معناه فخطوة أي كائن فيها إعراب وبراعة على قدره . وانظر إلى التضاد بين (ر ع ب) و (ع ر ب) فالرعب امتلاء بشيء والإعراب تفريغ لشيء ، وهذه المقارنة أوضح من المقارنة بين (ع ر ب) و (ب ر ع) لأن الثنائي هو الأصل . المرعوب ممتلئ مما أحسن به ، والمعرّب مفرغ لما في ذاته بإعرابه بياناً ... المرعوب صامت وكأنه ساكن لا يتحرك ، والمعرّب مبين بحركته المعبرة . والمرعوب والمعرّب كلاهما معبر . ولكن المرعوب معبر بالكف عن الحركة ، كما أن المعرب معبر بتحريكه ؛ والمرعوب حركته في الانكماش والتقلص والانطواء ، والمعرّب حركته في الانفتاح والامتداد والانفراج . وكلا الصورتين ضد الأخرى مبنى ومعنى ، ولا يتوضح التضاد توضحاً مشرقاً كما يتوضح بتزاوج الحركة الثنائية .

هذا وإن التعبير بالصمت كالتعبير بالنطق ، ورب صامت أبلغ من ناطق . قال الحماسي راثياً :

فأسمعنا بالصمت رجع جوابه فأبلغ به من ناطق لم يحاور

ولعل من أكبر العقبات التي تحول دون وضوح حركة الجدل أننا نفهم التضاد على مثل ما هو معروف ومتداول ، وهذا يحجب عنا صورة التناقض في حركة الوجود التي تفنى لتنشئ ، وتنشئ لتفنى ، مبدلة ومحوّلة ، ومغيرة صورة الكائن في أقل جزء من الزمن ..

وإذا رجعت إلى الحرفين الأولين من (ع ر ب) و (ر ع ب) في (ع ر ي) و (ر ع ي) وقارنت صورة من صور (ع ر ي) في قولهم : « فلاة عارية الحاسر أي مرت قد انخرع عنها النبات »^(١) وقولهم : « أرعت الأرض : إذا كثر مرعاها » ؛ يظهر لك التضاد واضحاً بين

(١) أساس البلاغة للزمخشري .

الأرض العارية من النبات والمكتسية به ، ويشير في الوقت نفسه إلى استمرار التضاد في (ع ر ب) و (ر ع ب) لأن الحرفين الأولين لا يغيران من الوجهة ، كما أن إضافة حرف واحد إلى كليهما لا يغير أيضاً .

وانظر إلى الحركة في اعتلائك الجبل متصلاً به ، فهي عكس الحركة في الإعراب ينفصل عنك ، وكأن الحركة في التبرع تكلف « فالذي يتبرع من غير طلب إليه كأنه يتكلف البراعة فيه والكرم »^(٢) .

والحركة في الإعراب طبع ، والذي يعرب يفصح عن ذات نفسه دونما تكلف . وما أبعد الفرق بين المعرب طبعاً والمتبرع تطبعاً .. وحركة الطبع عكس حركة التطبع ، ولهذا كان التبرع نوعاً من التكلف مصحوباً بالمشقة ، وكان الإعراب طبيعة لا تكلف فيها ولا إعنات ، وفي هذا إشارة إلى أن التبرع على ما في ذهننا من معناه اليوم نزوع إلى البروز والتفوق والعلو ومغالبة الظهور للحرص .

والحركة في (ب ر ع) حركة مغالبة تجري إلى اتصال ممثلة في الشيء تبرعه أي تعلوه ، والحركة في (ع ر ب) حركة مطواع في نية الانفصال ممثلة في الشيء يصدر معرباً عن شيء .

والسبب في كون (العروب) تطلق على المرأة المتحبة إلى زوجها وعلى المرأة الغاضبة ؛ وكأنها ضد . كما يطلق (العرب) على الفساد والنشاط والأزن والورم والتقيح .. إلخ - هو أن الإعراب إفصاح عن شيء ، وهذا الشيء الذي تعرب عنه قد يكون بياناً رائعاً ، وقد يكون هذراً ولغوياً ونكراً من القول ، كما يكون تقيحاً وورماً ونشاطاً ، وكل ذلك إفصاح عن شيء ، والشيء كما يصلح للخير يصلح للشر ، وكما تعرب المرأة لزوجها عن حبها ، تعرب له عن كرهها ومقتها ، وكما يعرب الجسم بحركته عن نشاطه ، يعرب كذلك بالورم والتقيح عن فساده ومرضه . وهذه الصور هي التي كانت وراء قيام كتب الأضداد التي ليست بأضداد .

والحركة - أي حركة - تجري في الخير وفي الشر معاً ، ولما كانت هذه اللغة قائمة على مبادئ الحركة العامة في الوجود ، كانت ألفاظها في مجازاتها ذات وجهين لا بد منها ، وكما يمكن أن تكون الذرة خيراً وبركة يمكن أن تكون شراً وهلكة .

والتعرب كما يكون خيراً وبركة في صورة تنشئة الطفل في البوادي ، كما هي عادة القوم

(٢) أساس البلاغة ، مادة (ب ر ع) .

في استرضاع أطفالهم في قبائلها ، ليصح نطقهم ، وتشتد عارضتهم وتقوى أجسامهم - يكون التعرب شراً وضللاً بسبب الابتعاد عن حركة التطور ، والتجافي عن مواكبة الحضارة في المنازل المستقرة الرشيدة . واللغة التي يمكن استعمال أي لفظ منها في الخير وفي الشر في آن واحد هي اللغة التي تساوق حركتها حركة الوجود ، هذه المساوقة التي عاها الجاهلون على هذه اللغة .

ولذلك فالإعراب والتعريب تابعان للشيء المعرب عنه ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، ولذلك تجد في استعمالاته المجازية أضداداً وأنداداً وما هي بأضداد ولا أنداد ، وإنما هو الشيء الذي يجري الإعراب عنه ؛ يكون بياناً ساحراً ، ويكون قبيحاً مذنراً ، وهذه الحال تصدق على الألفاظ كلها إذا أردت أن تتوسع في المجاز إلى أن تبلغ المدى الذي يصبح فيه اللفظ من الأضداد ، فيحسب من لا عهد له بحرف القوم أنهم بعدوا عن الوضوح بهذه الأضداد التي تربك النصوص ، وتعميها ، وتجعلها مستغلقة ، مع أن كشف الغمة عن عمايتها أمر تكفل به السياق ، فأنت من سياق الجملة تحس أن اللفظ أصبح في موقع يؤدي عكس معناه ، وهذه حال لا تستغلق على القارئ إلا إذا لم يجر مع السياق . والتنكر لهذه المجازات التي تبلغ مرحلة الأضداد - كما هي الحال في لفظ العروب التي تتحبب لزوجها أو التي تتنكر له - دليل على أننا نطلب من الحركة أن تكون ذات وجه واحد ، بمعنى أن يكون الإعراب عن المحبة والتغزل فقط دون الإعراب عن الكره والجفاء ، وهذا شيء يمكن أن يكون في لغة تقطعت أرحامها ، وفقدت صلتها بأصولها ، وأصبحت الحركة فيها معزولة عن وجهة المعنى الأصل الذي يتجه بطبيعة تركيب اللفظ الدال عليه إلى الإيجاب والسلب ؛ كلفظ العروب الذي يصدق على التي تتحبب إلى زوجها أو تحفوه .. على أنهم إذا أطلقوا اللفظ ، ولم يشف السياق بمعناه ، وهذا قليل نادر فإنه ينصرف في مثل لفظ العروب إلى التحبب والتغزل ، وهذا ليس ترجيحاً بلا مرجح ، لأن مرجحه هو كثرة استعمال القوم له في هذا المعنى ، وقلة استعمالهم له في معنى العصيان والفساد . واستعمال القوم حجة يجب العمل بها .

وحين ترى لفظ العرب يصدق على الماء الكثير ، والنهر الشديد الجري ؛ وتقارن ذلك بالبيان المتدفق المتدافع كأنه « بردى يصفق بالرحيق السلسل » تجد نسباً بين المنطق الساحر والماء العذب النير .. لولا أن الأمر أبعد مدى من كل ذلك ، فالإعراب في أصل معناه تعبير عن الوجود بالوجود نفسه في كل شيء .

وكذلك التبرع يصدق عليه ما يصدق على الإعراب من أنه يكون خيراً أو يكون شراً .
وقد صار في سيره المجازي إلى منزلة معروفة ، فهو يعني - كما جاء في أساس البلاغة
للزمخشري - العطاء من غير طلب ، ولكنه في عرف اليوم يشمل العطاء بطلب وبغير طلب ،
فما أكثر الدعوة إلى التبرع . وهو في حقيقته إعراب تجاوز في بعض صورته مرحلة الحيوانية .
والخطأ جاء من انصراف الذهن إلى ما علق به من أنه منح شيء ما في صورة عطاء . أما تفوق
الشيء على الشيء في صورة اعتلائه له ، فإنها وإن كانت متضمنة في المنح ، فقد أصبحت بحاجة
إلى من يوقف الحس بها .

والبارع : المتفوق ، المتغلب ، يبرع الفصن بالاعتلاء ، ويعلو الأقران بالتفوق ؛ فهو
امتداد ، وهواتصال ، إنه امتداد وسبق ، وإته إتصال ، لأن الذي يغلو الشيء يتصل به
ويفرعه ..

والاعتلاء كحركة يحمّد ويذم ، ويجري في الخير وفي الشر معاً ، ولكن استعمال القوم
غالب ، فهو إلى التفوق أقرب ، وفي الخير أمكن . ولكن ليس هناك ما يمنع أن يجيء لفظ
برع الشيء إذا علاه لصورة من صور الشر ، ويجب أن يلاحظ هنا أن المراد من الشر والخير
ليس ما هو معروف عنهما في زمان ومكان معين ، وإنما المراد جهتا السلب والإيجاب في
الشيء ، واستعمال لفظي الخير والشر لما يعنيه الناس في زمان ومكان معينين ، إنما هو من باب
الحقيقة ، ولعل أقرب شيء لمعنييهما هو أن أحدهما عكس الآخر .

ولذلك ربما وصل لفظ (ب ر ع) في سيره المجازي إلى ما وصل إليه لفظ (ع ر ب) لولا
أن المحفوظ من استعمالات (ع ر ب) في كتب اللغة أقل من استعمالات (ب ر ع) ؛ لأن
العادة أوسع من التفوق . وكما أن التميز والانفصال في (ع ر ب) قد غاب في المعنى الذي بلغه
اللفظ منذ زمن بعيد ، فإن معنى الاتصال والاحتواء لم يغيب في المعنى الذي بلغه لفظ
(ب ر ع) لأن الشوط الذي قطعه (ع ر ب) أبعد مدى وأوسع مجالاً في الاستعمال وتعاقب
المجازات عليه ، كما رأيت في أول البحث ، وكما ترى في المساحات التي يحتلها اللفظان في
المعجمات .

والذي يحيا في مجاز البراعة والتبرع ، والإعراب والتعريب على ما هو معروف الآن يجد
القول بأن (ع ر ب) طباق (ب ر ع) وعكسه لفظاً ومعنى تكلفاً ، لأن معنى اتصالك بالشيء
حين تبرعه وتعلوه ، وانفصالك عنه حين تتعرب منه ؛ قد أصبح من المجازات الأولى التي

لا تشف بها المجازات التي تلتها إلا لعين المتأمل ، ولكنها قائمة في ذوق القوم وحسهم ، فهم يصدرن عنها في لغتهم اليومية ..

ولا أزال أسمع من يقول : « عَرَّبُ كل شيء لوحده » أي ميزه من سواء وافصله عنه ، ومن يقول : « إن فلاناً مبروع من كذا » ويعني أنه دهش لما عراه من حال ما رأى ، فكأن ما رآه قد غلب على مشاعره لما فيه من التفوق .. واستعمال العامة هذا متفق مع مجازات اللفظ الأولى ، ذلك الاستعمال الذي لا يزال يستمد حياته من ذوق القوم وحسهم ، وقد انتقل إليهم بما ورثوه من رموز .

وتتضح وجهة الحركة في (ع ر ب) من الرجوع إلى (ع ر) فالحرفان الأولان يبرزان وجهة الحركة إلى جانب إبراز المعنى العام لـ (ع ر ب) والذي يجعله الباء أكثر تخصصاً وتحديداً .

ولنتأمل لفظ (ع ر) وتقارنه بـ (ر ع) :

(ع ر)^(١) : العر والعر : الجرب . وقيل : العر بالفتح الجرب ، وبالضم قروح بأعناق الفصلان . وقيل : العرداء يأخذ البعير فيتعط عنه وبره ، حتى يسدو الجلد ويهرق . والعرار : القتال . وأصل المعرة : موضع العر . والمعرة : الشدة في الحرب ، والإثم ، والغرم ، والأذى ، وتلون الوجه من الغضب . وعر الظليم : صاح ، وحرأعر : سمين الصدر والعنق . والتعار : السهر والتقلب على الفراش ليلاً مع كلام . وكان بعض أهل اللغة يجعله مأخوذاً من عرار الظليم وهو صوته . قال : ولا أدري أهو من ذلك أم لا ؟ والمعتر : الفقير ، وقيل : المتعرض للمعروف من غير أن يسأل . قال جماعة من أهل اللغة : القانع الذي يسأل ، والمعتر الذي يطيف بك يطلب ما عندك سألك أو سكت عن السؤال . كنت عريراً في أهل مكة : أي غريباً مجاوراً لهم ، دخيلاً ولم أكن من صميمهم . ماعرنا بك أيها الشيخ ؟ : أي ما جاءنا بك . والمعرور : الذي لا يستقر . والعر : ذرق الطير . والعرة : عذرة الناس ، فإنها تظهر العرة وهي القذر ، فاستعير للمساوئ والمثالب . استعر عليكم شيء من الغنم : أي نذ واستعصى . العرارة : الرفعة والسؤدد ، ورجل عراعر : شريف . وقيل : هم سوقة الناس . وعراعر القوم : سادتهم ، مأخوذ من عرعة الجبل ، وعرعة الجبل : غلظه ، ومعظمه ، وأعلاه . قال

(١) لسان العرب ، مادة (عرر) .

ابن الأعرابي : عرعت القارورة إذا نزعت منها سداده ، ويقال إذا سددها ، وسدادها عرعرها . وعرعار : لعبة للصبيان ، لا يجد الصبي أحداً فيرفع صوته ويقول عرعار ، فإذا سمعوه خرجوا إليه فلعبوا تلك اللعبة .

(رع)^(١) : ابن الأعرابي الرع : السكون . والرعا : الأحداث . ورعا : الناس سقاطهم وسفلتهم . والرعا : هم الذين إذا فزعوا طاروا . ويقال للنعامة : رعاة ، لأنها أبداً كأنها منخوبة فزعة . وترعرعت سنه : إذا تحركت . والرعرعة : اضطراب الماء . والرعرعة : شباب الغلام وتحركه . والعرب تقول للقصب إذا طال نبتة وهو رطب : قصب رعا . ويقال : رعرع الفارس دابته ، إذا لم يكن ريضاً ، فركبه ليروضه .

يتجلى معنى (العر) في صورة الشيء يندّ وينطلق . فالجرب حال يندبها الداء وينطلق في الجسم الواحد مستشرياً ويمتدّ إلى الأجسام الأخرى . كما أن القروح اندفاعات في الجلد . ومثل ذلك القتال ، والشدائد . والصوت ينطلق معرراً . وكذلك المعتر الذي أصابه العر . والعريير الذي انفصل عن قومه ولحق بآخرين دخيلاً عليهم وليس من صميمهم . ومنه العرور الذي لا يستقر . والغنم تستعر أي تند منطلقاً مستعصية ... وهذا كله يتجه إلى أن العر هو الشيء يند مستعصياً نازعاً من حال إلى حال ، والتعرب والإعراب نزوع من حال إلى حال ؛ من حال السكوت إلى حال البيان ، ومن حال السكون إلى حال الحركة . غير أن الحرف الثالث وهو الباء ، أخذ بيد اللفظ إلى معنى الإفصاح والإبانة ، موسعاً معنى التميز والانفصال . لما في هذا الحرف من تضام يؤذن بالتمييز . ومحدداً له ، بإعطائه صفة التخصص في حال دون أخرى بعد أن كان نزوعاً مطلقاً كالصوت المندفع الذي لا يتميز فيه شيء من شيء ، فإذا جاءت الباء أصبح هذا الصوت المبهم الغامض بياناً وإفصاحاً عن شيء بعينه فتميز من غيره بهذه الباء . وإذا قارنت بين صوت الصبي يقول : عرعار ، وصوت المعرب ببيانه ؛ وضع لك ما جاءت به الباء من تخصيص وتحديد ، وكأنها جاءت للالتصاق بحال بعينها .

ولكن لفظ (العر) يبقى موصول الرحم بلفظ (العرب) وتبقى هناك صور مشتركة بين اللفظين تكون بمثابة مرحلة انتقال بينها ، كالمرحلة التي تصل بين أعلى مراتب النبات وأدنى مراتب الحيوان ، ويبقى (العر) دالاً على المساوي والمثالب كما يبقى لفظ (العرب) دالاً على الفساد لاتصال أعلى مراحل اللفظ الثنائي بأدنى مراحل اللفظ الثلاثي ، وقد يرى من

(١) لسان العرب ، مادة (رع) .

لا عهد له بوجهة الحركة ، التي تصدق على الإيجاب كما تصدق على السلب في الشيء الواحد ؛ فيذهب بلفظ العرب إلى النيل من هذا الجيل من الناس أو الثناء عليهم ، جاهلاً أو متجاهلاً أن اللفظ براء من كل هذا ، لأنه يصلح لها معاً ؛ وتلك هي أكبر مزاياه .

والشر والخير مقرونان في قرن فسالخير متبع والشر محذور
ولعل العرب في الماضي والحاضر لا يزالون يعانون من هذا النزوع المطلق ، الذي لا يكاد يستقر على حال ..

وكانهم لشدة إحساسهم بوجهة الحركة في ألفاظهم ينزعون إلى هذا الإعراب الذي يتدنى إلى العرعة حيناً ، ويسمو إلى سحر البيان حيناً آخر ، ويبقى في كلا الحالين نزوعاً يسأى على التقيد ، بالغاً ذروته في الجاهليات التي تعاقبت عليهم .

وكان سرعة البديهة فيهم من ثمار تذوقهم لوجهة الحركة في ألفاظهم ، ذلك التذوق الذي يضعف حين تتقطع أرحام الألفاظ بأصولها الأولى التي صدرت عنها . ولا تزال العامة التي لم تصطنع غير حرفها قريية من هذا الذوق . وما أكثر ما أسمع : إن شاة لفلان أو عنراً قد عرت ؛ أي تركت قطيعها ولحقت بقطيع آخر .

كما أن تعريب القمح من الشعير واضح الدلالة في حرفهم ، يذوقونه ويصدرون عنه .

وعلى هذا فكان العرب لم تعرب بألفاظها عما في نفسها ، وإنما نزعت إلى الخروج من كل سلطان لتحيا معربة من غيرها متميزة ، ولعل الإعراب والتعريب أكثر دلالة على التميز والانطلاق ، وكأنه نزوع من حال العرب إلى حال الإعراب ، تلك الحال التي جاء النهي عنها لأنها تعتبر انتكاساً وتراجعاً ، وتعد إحدى الكبائر التي ورد النهي عنها ، وهي التعرب بعد الهجرة .

فجاء النص^(١) : ثلاث من الكبائر منها التعرب بعد الهجرة ؛ وهو أن يعود إلى البادية ، ويقوم مع الأعراب بعد أن كان مهاجراً ، لأن العرب أهل الأمصار والأعراب منهم سكان البادية خاصة .

ومن هنا يتجلى معنى النزوع والاتصال من الشيء في لفظ العر وكذلك في لفظ التعريب والإعراب ولكن بشكل أخص وأكثر تحديداً .

(١) لسان العرب ، مادة (عرب) .

وتبين أن لفظ (ب رع) الذي يعني الاتصال بالشيء الذي تعلوه وتفرعه هو عكس (ع رب) في معناه ومبناه .

ولتحديد معنى (ع ر) لابد من مقارنته بـ (رع) فالرع هو السكون .. والعرتحرك وانطلاق ، ولكن الرع يجيء للحركة أيضاً .

فترعرت سنه إذا تحركت وقلقت . والرعرة اضطراب الماء . والرعرة شباب الغلام وتحركه ، وهي حركة جاء بها التضعيف الذي يجيء بأمثالها في كل لفظ مضاعف . وهي هنا حائرة في وجوه متعددة ؛ ويتجلى ذلك في حركة الرعاع ، فهي حركة تابعة غير مستقلة ، وكأنها لعدم استقلالها لا تنسب إلى من تصدر عنهم ، فهي قريبة من السكون إذا اعتبرت بالعر ؛ وكأن العر تيار ماء منطلق ، وكأن الرعرة توج ماء في غدير مستدير يترعرع من الوسط إلى الجوانب وبالعكس .

ولهذا جاء الرع بمعنى السكون ، والذي يوضح ذلك صورة النعامة التي أطلق عليها لفظ رعاعة ، لأن الفزع والجفول غالب عليها ، وكأنها وهي تضطرب في كل وجه فزعة جافلة كالماء المضطرب ، وكالسراب لا يقيم على حال فهو يجري في كل وجه ، وليس كالماء المنطلق في مجرى يندفع فيه .

وكان الرعاع من الناس ، هم المضطربون في كل وجه ، التابعون لكل ناعق ، الذين يتنكرون لكل وجهة ، لأنهم يسرون في كل وجهة ، وهم في مرحلة بدائية ، ولا ذنب لهم إلا أنهم مسبقون ، يحتاجون إلى من يأخذ بيدهم ليواكبوا مسيرة الحياة . وكان الرع ثمة للعر ، والابتعاد ، والخروج من كل قيد ، وكان العر أيضاً ثمة للرع ، فكلاهما متأثر بالآخر ومؤثر فيه .

والنزوع الواعي طباق لحركة الرعاع الحيرى . وإذا تأملت في حركة النعام الجوافل فزعة منخوبة ، والرعاع يتبعون كل ناعق ، والماء الصافي الرقيق على وجه الأرض يتوج في كل وجه ؛ وجدت هذه الحركة التي لا تنزع إلى جهة معينة كأنها والسكون من واد واحد . وبذلك تكون قد وصلت بين سكون المرعوب وحركة المعرب ، هذا وإن حركة الماء الصافي الرقيق صنو لحركة السراب في الضعف والهدوء .

وكذلك حركة ماء الشباب تحير في أديم الحذين :

وهي بيضاء قد تحير منها في أديم الحذين ماء الشباب^(١)
تمثل الحركة اللطيفة الوانية التي تكاد تلحق بالسكون لرقتها ولطافتها .
ورق نسيم الصبح حتى كأنه يجيء بأنفاس الأحبة نعا
فحركة الرعاع في عدم تميزها ووضوحها ، كماء الشباب الحائر في الحذين ، وكتهوجات
الماء الصافي الرقيق على وجه الأرض ، وكالسراب يرفع الظعائن في حركة لا تكاد تحس ، إنها
حركة مكفوفة منطوية على ذاتها في مقابل حركة (العر) المندقعة النازعة . والرع من رع :
كف وسكون ، والعر من عر : انطلاق واندفاع لأن الحركة الأقل اندفاعاً كالساكنة مع
الأشد ، ولكن المجاز في توسعه يدني بعض صور (رع) من بعض صور (ع ر) فتكاد حركة
الرعاع تلحق بحركة الدابة تعر عن قطيعها نادة إلى قطيع آخر ، غير أن الحركة في (رع)
مكفوفة قاصرة ، وفي (ع ر) ممتدة متعددة .
وتأمل في معنى الرعرة والعررة :

| الرعرة هي : | العررة هي : |
|---|---------------------------------------|
| حسن شباب الغلام وتحركه واضطراب الماء | عررة الجبل غلظه ومعظمه وأعلاه . |
| الصافي الرقيق على وجه الأرض ، ومنه قيل | العر : عذرة الناس ، وشعار للمساويء |
| غلام رعرع ، وربما قيل ترعرع السراب | والمثالب . |
| على التشبيه بالماء . | المعرة : تلون الوجه من الغضب . |
| النعامة : رعاة لأنها أبداً كأنها منخوبة | وعررة كل شيء رأسه |
| فزة كالقصب الفارغة الجوف . | والعررة الابنة في العصا . |
| | والمعرة : المصيبة ، والشدة ، والأذى . |

هذه الصور المتقاربة توضح أن صفات الرعاة عكس صفات العررة ، فالرقة والصفاء
وميل الحركة إلى التوازن والتناسق من صفات لفظ (رع) . مع الفراغ المشعر بالخوف
والغلظة ، والتلون ، والتعقد ، والشدة ، والأذى من صفات لفظ (ع ر) . وما تقارب من
صفات اللفظين فرده إلى التوسع في المجاز . ولو نظرت إلى وجه من وجوه : (ع ر) -
(عرى) - (عرب) ؛ لوجدت الصوت والثوب والبيان تنفصل عن الشيء في صورة الصوت

(١) عمر بن أبي ربيعة .

ينفصل عن المصوت ، والثوب ينفصل عن اللابس ، والبيان ينفصل عن المبين .

وإذا نظرت إلى جانب من جوانب : (رع) - (رعى) - (رعب) ؛ لوجدت السكون ، والكلاً ، والخوف تستقر في الشيء الساكن ، والأرض تلبس حلتها من النبات . والشخص المرعوب لا يكاد يبين .

واقرن كلاً من هذه المتقابلات إلى طباقها :

الصوت ينفصل عن المصوت مقابل : السكون .

الثوب ينفصل عن اللابس مقابل : الأرض تلبس حلتها من النبات .

البيان ينفصل عن المبين مقابل : المرعوب لا يكاد يبين .

تجد أنها كالمقابلات .

(رب ع) في المكان إذا أقام فيه - (ع رب) إذا مضى ولم يمكث .

(ب رع) تجاوز وعلا وفرع - (رب ع) أقام ومكث واستقر .

(ب ع ر) سقط وتخلف خارجاً من الشيء - (ع ب ر) مضى في سبيله منطلقاً داخلاً

في الشيء .

(م ج ل) - (ل ج م) :

(م ج ل)^(١) : مجلت يده : نقطت من العمل فرنت وصلبت ، ونخن جلدها وتعجر ، وظهر فيها ما يشبه البثر من العمل بالأشياء الصلبة الخشنة . وفي حديث فاطمة أنها شكت إلى عليّ ، عليها السلام ، مجل يديها من الطحن . المجل : أثر العمل في الكف يعالج بها الإنسان الشيء حتى يغلظ جلدها . وتمجل رأسه قيحاً ودماً ، أي : امتلاً . وقيل : المجل أن يكون بين الجلد واللحم ماء . والمجلة قشرة رقيقة يجتمع فيها ماء من أثر العمل ، والمجل : أن يصيب الجلد ناراً أو مشقة فيتلفظ ويمتلئ ماء . والرهص الماجل : الذي فيه ماء ، فإذا بُزغ خرج منه الماء ، ومن هذا قيل لمستنقع الماء : ماجل . وفي حديث أبي واقد : كنا نتأقل في ماجل أو صهريج . الماجل : الماء الكثير المجتمع . قال ابن الأثير : قاله ابن الأعرابي بكسر الجيم غير مهموز ، وقال الأزهري : هو بالفتح ، وقيل : إن ميه زائدة وهو من باب أجل ، وقيل : هو معرّب ، والتأقل : التغاوص في الماء . وجاءت الإبل كأنها المجل من الري : أي ممتلئة رواء

(١) لسان العرب ، مادة (م ج ل) .

كامتلاء الحجل ، وذلك أعظم ما يكون من ربيها . والحجل : انفتاق من العصبية التي في أسفل عرقوب الفرس ، وهو من حادث عيوب الخيل .

(ل ج م)^(١) : لجام الدابة معروف ، وقال سيوييه : هو فارسي معرب . وقد ألجم الفرس . وفي الحديث : من سئل عما يعلمه فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة ، قال المسك عن الكلام ممثل بن ألجم نفسه بلجام . وفي الحديث : يبلغ العرق منهم ما يلجمهم : أي يصل إلى أفواههم فيصير لهم بمنزلة اللجام ، يمنعهم من الكلام . واللجام : حبل أو عصا تدخل في فم الدابة ، وتلزم إلى قفاه . وجاء وقد لفظ لجامه : أي جاء وهو مجهود من العطش والإعياء ، كما يقال : جاء وقد قرض رباطه . وتلجمت المرأة : إذا استشفرت لمحيضها ، واللجام : ما تشده الحائض . وفي حديث المستحاضة : تلجّمي : أي شدي لجاماً ، وهو شبيه بقوله : استشفري : أي اجعلي في موضع خروج الدم عصابة تمنع الدم ، تشبيهاً بوضع اللجام في فم الدابة . ولجمة الوادي : قُوّهته . واللجمة : العلم من أعلام الأرض . واللجم : الصد المرتفع . واللجمة : الجبل المسطح ليس بالضخم . ولجمة الوادي : ناحية منه واللجم : الشؤم . واللجم ما يتطير منه ، واحدته لجمة .

حركة لفظ (م ج ل) حركة امتداد واندفاع ، فالجمل الذي هو تنفط اليد ؛ اندفاع . وكذلك امتلاء الرأس بالقئح ، والدم إذا تمجل ، اندفاع . والماء الماجل هو الماء الذي اندفع ليتجمع . وما في اليد من مجل من أثر العمل ؛ اندفاع . وامتلاء البطون التي كأنها الحجل من الري والشبع ؛ اندفاع . وتفتق العصبية التي في أسفل عرقوب الفرس بسبب الاندفاع . وحين تقابل حركة الحجل هذه بحركة اللجم التي هي حركة ارتداد وارتجاع ترى أن لجام الدابة هو المانع لها عن الجراح والاندفاع . وأن الحائض التي تلجم تمنع الدم من الاندفاع ، ويتضح أن حركتي (م ج ل) و (ل ج م) حركتان متعاكستان ؛ إحداها مندفعة ، والأخرى مرتدة ، وأن مجل عكس لجم في بناء الحروف ودلالة المعنى . ولكن تأمل في لجمة الوادي التي كأنها بمثابة الحبس الذي يحبس الماء ، أو المضيق الذي يبدأ به وينتهي به ، وهي في هذا المعنى متصلة باللجام ، فكأنها تلجمه عن التجاوز عما هو عليه . ومثل ذلك أعلام الأرض التي تحددها ، فهي بما تحدده كأنها تلجم هذه الحدود أن تتجاوز على الأرضين الأخرى . وكذلك ما كان على هيئة الجبل المسطح وليس بالضخم فهو كاللجام لما حوله .. وباب المجاز واسع ، فالجبال من

(١) لسان العرب ، مادة (ل ج م) .

الأرض كالأوتاد تثبتها وتمكن لها في جانب الرسوخ والاستقرار وكأنها تلجمها أن تميد ، فهي لها كالمجن الواقي ، وليس ما يمنع أن تكون فوهة الوادي كفوهة الفم التي هي موضع اللجام ، وتسمية المحلّ باسم الحالّ معروفة عندهم ، فقد سموا مواطن لهم باسم الثين ، والزيتون ، والأراك . على أن المجاز لا يحد ، ويمكن أن تكون لهذه الألفاظ وجوه شبه أخرى غير ما ذكر ، ولا حرج في المجاز ، فحياته في الإطلاق وليس له من قيد إلا أن تكون بين الأصل وما تفرع منه مشابهة تشف بدلالة الرمز على ما يرمز إليه ، ووجوه المجاز كثيرة وحصرها في عدد معين ليس إلا من قبيل الشرح والإيضاح ، وقد ذكر منها السيوطي في مزهره اثني عشر وجهاً^(١) ، وزاد عليه آخرون .

وإذا كان لفظا (ل ج م) و (م ج ل) متعاكسين مبنى ومعنى ، فإن المجاز يقرب الشقة بينها بما يقيمه من صورتين وتتنقارب وكأنها تقوم على أصل واحد لولا أن أصل الحركة إيجاب في إحداها وسلب في الأخرى . تأمل في الصمد المرتفع فهو اندفاع ومتفرع عن لفظ (ل ج م) ، وفي اليد التي مجلت وتعجرت فاندفعت فيها عجر العقد . فإنك ترى الاندفاع قائماً في كلا صورتين وكأن مجل مرادفة للجم ، لولا أن الحركة في الأولى حركة اندفاع ، وفي الأخرى حركة ارتداد ؛ شيء دخل في شيء ثم حالت الميم من تقاديه فارتد ، فالصمد المرتفع يلجم الأرض ويمنعها أن تميد ، والتعجر في اليد اندفاع في الجلد وتفقع يمد بالجلد إلى الانتفاخ . هذه الصور التي تتقارب حتى تكاد تتحد هي التي فتحت باب الأضداد في العربية ، فصار اللفظ يستعمل للشيء وضده في آن واحد ، وليست هذه بأضداد لأن أصل الحركة ووجهتها متعاكسة ، وإذا ردت إلى أصلها الحركي زالت الضدية . وليس إمكان قيام الأضداد محصوراً في ألفاظ بعينها ، كما ورد في مؤلفات القوم التي عنيت بذلك ، لأن هذا الإمكان قائم في كل لفظ حين يعن المجاز في الاتساع ، كما رأيت في مجل التي هي عكس لجم كيف التقتا في صورة الاندفاع لولا أن الاندفاع كان مختلفاً لاختلاف الأصل الذي يقوم عليه . ولولا ذلك لكان اللجم ارتداداً في صورة كبح جراح الدابة به ، واندفاعاً في صورة الصمد المرتفع ، ودخل في عداد الأضداد ، وكان المجل في الانفتاق ضد المجل في الاندفاع والتنفط . وهذه حال تعري الألفاظ كلها وتأخذ بيدها إلى أن تستعمل للشيء وضده ، وليس ذلك من الضد في شيء ، فهذا الحرف العربي لا يعتريه هذا التناقض ، إلا أن الناظر فيه يتجاوز وجهة الحركة فيه ، ولا يدخلها في فروعه المجازية ، ولو فعل ذلك لوضح له أنه لا أضداد في الكلمة الواحدة ، وأن

(١) المزهر - ٢٥٦/١

ما استعمل من ألفاظ للشيء وضده إنما هو بسبب تجاوز وجهة الحركة فيه ، ولو مضى الناظر في هذه الألفاظ حتى انتهى إلى هذه الوجهة لرأى أن الصور وإن تشابهت أو تعاكست فإن وجهة الحركة هي التي تسم هذا التشابه وذلك التعاكس بسمتها المميزة . فالصد المرتفع للجام وإن ظهر في صورة اندفاع ، والمجل الذي هو انفتاق من العصبية التي في أسفل عرقوب الفرس اندفاع وإن ظهر في صورة ارتداد جزء الجلد عن جزئه الآخر . وعلى هذا فليس اللجم للارتداد في صورة لجم الفرس ، وللاندفاع في صورة الصد المرتفع .. كما أنه ليس المجمل للاندفاع في صورة تنفط الجلد ، وللارتداد في صورة تمزقه وانفتاقه ؛ بل إن اللجم حركة ارتداد أبداً ، والمجل حركة اندفاع أبداً ، وما جاء من صورهما متشابهاً متقارباً فلأن حروفهما واحدة ، ولأن الأضداد ليست بأضداد خالصة كما يلوح من لفظها ، بل هي أضداد متعاكسة متشابهة في آن واحد ، وإغفال حالها هذه هو الذي دعا ويدعو إلى ترتيب الناظرين في هذا الحرف العربي من بنيه أو من غيرهم ؛ في أنه حرف لا حدود لمعانيه ، وليس لها ما يميزها من بعضها ، والذي دفعهم إلى ذلك عدم وضوح حركة اللفظ لهم ، وأن عدم الوضوح هذا يسوي الإيجاب بالسلب ، ويؤدي إلى استعمال كل منها في موضع الآخر ، ثم الادعاء بأن الحرف العربي حرف لا يتميز فيه وجه من وجه ، ولا سبيل من سبيل ، فأنت فيه بين أضداد لا تدري من أمرها شيئاً وليس لها ما يميزها . ولو رجعوا إلى وجهة الحركة كوجهتها في (لجم) للارتداد ، وفي (مجل) للاندفاع لما رأوا في أن (لجم) تستعمل للشيء وضده ، ومثلها (مجل) ولما حصروا الأضداد في ألفاظ بعينها ، لأن هذه الأضداد يمكن أن تعتري الألفاظ كلها حين يتسع المجاز وتلك هي صفة اللغة التي تسع باتساعها حاجات أهلها في كل زمان ومكان ، والأضداد ليست بأضداد إلا بمقدار ما يلوح السالب موجباً والموجب سالباً لمن لم يتبين وجهة السالب والموجب في القطبين . فما أسرع ما يتكشف الأمر ويتبين أن السالب والموجب لا يميزهما إلا وجهة الحركة ، ووجهة الحركة وحدها . وليس هذا في نظري من خصائص هذا الحرف العربي بل هو من خصائص كل حرف أصيل لا يزال قائماً على أصوله الأولى . وإن الضدية تعتري كل لفظ أصيل في أية لغة أصيلة لا تزال قائمة على قواعدها الأولى وذلك حين يتسع المجاز كما رأيت في مجل ولجم ، وأنت عارف أن القوم قالوا : إن لجام معرب لغام ، وليس من أصول القوم في حرفهم . ولا بد من القول إن انتساب الكلمات في حقيقته إلى اللغة الأم هو الأصل ، واللغة الأم تلك اللغة التي تلتقي فيها العربية مع غيرها من اللغات ، وإذا كانت الفارسية من أصل آخر غير أصل العربية ، وكانت الفارسية والهندية ولغات أوربا من منزع

غير منزوع السامية التي منها العربية ، فإن هذه التقسيمات لا يجليها إلا استكناه حركة الجدل فيها ، ومقارنة هذه الحركة بغيرها في الحروف المشابهة .. فقد يكون نظام الجدل واحداً والحروف مختلفة .. إن اختلاف الحروف مع بقاء صيغة الجدل ممكن ، والعكس غير ممكن ، لأنه خلاف طبيعة الوجود : (م ج ل) (ل ج م) ، (م ج) (ج م) ، (ل ج) (ج ل) .

ومن المستحيل أن تكون الأصول الأولى خارجة على هذه الطبيعة وإن كان من الممكن اختلاف الحروف في الصيغة ، على أن تبقى الصيغة في الأصول الأولى قائمة على الضابط القائل « ضد الشيء قائم في ذاته » أو أن ردود الأفعال مصاحبة للأفعال مصاحبة كل من (م ج ل) و (ل ج م) للأخرى . ويتجلى التضاد حين ترجع إلى (م ج) وضدها القائم فيها (ج م) فترى أن من يمج الماء من فمه يدفعه ويلفظه ، وأن ماء البئر أو الركية جمت إذا اجتمعت ، وأن ما اندفع وانساح ضد ما اجتمع والتقى . ولو نظرت إلى صورة الثور الأجم الذي لا قرن له لوجدته ضد ذي القرن المندفع القائم . فالج اندفاع ، والجم تجمع . واللفظان متضادان مبنى ومعنى . كما يتجلى في (ج ل)^(١) وضدها القائم فيها (ل ج) ؛ فجل عن البلد جلولا بمعنى جلا عنه . والجالية هم الذين ينهضون من أرض إلى أرض . ولجج القوم : دخلوا في اللجج . والتضاد بين من جلا عن الشيء ومن دخل فيه ظاهر ، واللفظان متضادان مبنى ومعنى . ولو نظرت إلى (م ج)^(٢) الحرفين الأولين من (م ج ل) وإلى (ل ج) الحرفين الأولين من (ل ج م) لوجدت (المج) الممثل في الماء يندفع من الفم خروجاً ، وفي اللج دخولاً صورة للتضاد بينها بينة واضحة ، ولا فرق بين الحركتين إلا في الاتجاه . ومثل ذلك حركة المجل المندفع ، واللجم الدافع ؛ لا فرق بينها إلا في الاتجاه أيضاً . وإمام العربية الخليل بن أحمد الفراهيدي حين تجلت لعبقريته صيغ النظم عند القوم في تلك التفاعيل المعروفة ، والتي لا تعدو أن تكون إشارة ناقص للمتحرك ، ونقطة للساكن ؛ وكأنه فيها يرد الحروف إلى فعل ورد فعل ، بل إنه جاء بأكثر من ذلك ، فقد ردة الحروف بحركاتها إلى حركتين ، إحداها أخف من الأخرى ويمكن القول : إنه ردها إلى متحرك واحد يعلو ويهبط . فالتفاعيل في العروض وفي الصرف تتجه إلى نظام التعاقب بين الحركات وإلى صفة الحركة ؛ وليست الحروف إلا تمثيلاً لهذا التعاقب المتنوع الصفات . إن الميزان الصرفي والعروضي يعطي الصيغة عموماً ،

(١) أساس البلاغة للزمخشري (ج ل) (ل ج) (ج م) (م ج) .

(٢) واضح أن (م ج) و (ج م) من الثلاثي ، وقد اعتبر الحرف المضاعف وكأنه حرف واحد .

كالعموم الذي نشهده في الرموز الرياضية . وليست الزحافات المفردة ، والمزدوجة ، والزيادة والنقص في التفاعيل ، وأنواع السناد ، وحركات القوافي ، وعيوب الروي ، إلى آخر ذلك . ليس كل ذلك إلا صوراً من صور حركة الجدل ، كما هو الشأن في حركات الإعراب والبناء ، والعلل الصرفية كلها ، وتجويد النطق في التلاوة ، وكل ذلك حين يدرس يهدي من حركة الجدل وعلى مثال ما جاء هنا في دراسة بعض جوانب اللفظ ، فإنه سيكشف عن أصول تجعل من هذه اللغة نسخة حية عن واقع الوجود ، ترسم معالم طريق المستقبل بوضوح وجلاء ، فلا نقف عند حدود وصفها كما جاءت . بل يجب أن نبحت عما وراء هذا الوصف بحثاً جدياً يكشف عن ضد كل شيء فيه . والعلامة ابن خلدون حين تطلع إلى إمكان كشف قواعد جديدة في هذه اللغة كان مدفوعاً بإحساس يكاد لا يخطئ : « إن وراء الأكمة ما وراءها » وما تشير إليه الجملة المعروفة : « كم ترك الأول للآخر » يدل على أن إمام الصناعة ابن جني كان يرى ذلك حين دعا إلى مواصلة النظر في هذه اللغة للوقوف على جديدها الذي ليس بجديد . ولو نظرنا في (م ل ج) وضده القائم فيه (ل م ج) لوجدنا كتب اللغة تكاد تسوي بينها ، فكلاهما بمعنى (رضع ، ونكح) وكلاهما تعنيان تناول الشيء بأدنى الفم ، مع أنها متعاكستان . وقد عودتنا الحروف الواحدة فيها وفي كل الألفاظ على مثل هذه التشابهات ، وقد ذكر الزمخشري أنه استعدى أعرابي على رجل والي البصرة فقال : قال لي : ملجت أمك ، فقال الرجل : كذب ، إني قلت : ملج أمه ، أي رضعها . وجاءت الرواية في لسان العرب وتاج العروس : (وذكر أعرابي رجلاً فقال : إنما قلت : ملج أمه ؛ فخلى سبيله) وكلاهما يأتي بمعنى رضع ونكح ، فلم خلى سبيله ؟ .

(م ل ج) - (ل م ج) :

يتجه لفظ الملج من (ملج) إلى انطراح اللبن بالامتصاص الذي تشير إليه صيغة (م ل) التي تتجه إلى طرح الشيء حيث تخرج الحركة من تجمعها بالميم لتنتقل من هذا التجمع باللام المذلة ، وسير هذه الحركة يصدق على ما لانهاية له من الصور ومنها خروج اللبن من الضرع بالامتصاص . ويتجه اللماج في (ل م ج) التي تعاكس (م ل ج) إلى الذواق الذي يقتضي جمع ما تذوقه في فك لتديره فيه تتعرف فحاه وطعمه .

وواضح أن معنى الحرفين الأولين وهو اللم من (ل م) الذي هو الجمع باق في الصيغة ، وتجيء الجيم لتضيف إلى هذا اللم الحركة والتردد لما في طبيعتها من الشدة والقلقلة .

وجميع مجازات (م ل ج) و (ل م ج) راجع إلى هذين المعنيين بمجاز يقرب أو يبعد .
ولولا قرن (م ل ج) بضدها (ل م ج) لما اتضح الفرق بينها على أن حركة الأولى
(كم) في ذاتها و (كيف) في لاحقتها . وهذا الفرق على بساطته يوضح مشكلة معقدة قد
ألفت من أجلها الكتب ، وذهب الفلاسفة في تأويلها كل مذهب .

وحركة الجدل في هذا اللفظ إذ تكشف عن هذه الظاهرة في بساطة ويسر تفتح أمام
الباحثين أبواباً واسعة للرجوع إلى الأصول الأولى في كل اللغات . لا يعرفوا تلك الأصول
ويقربوا بين الألسنة فحسب ، وإنما يجدوا في تلك الأصول أسساً لقيام معرفة جديدة
لإنسانية تحاول أن تلتقي وجهات نظرها من خلال هذه الحروف الواحدة في وجهتها وصيغتها
وتعاقبها ، وإن لبست الوجوهات والصيغ فيها أثواباً متعددة على روح واحدة في حقيقة
أمرها ؛ وذلك بأن يسكوا أول ما يسكوا بعروة الثنائي لأن الحركة فعل ورد فعل معاً في آن ،
ففي (ج م) التي تتجه إلى التجمع في تكاثر وفي (م ج) التي تتجه إلى رمي ما تجمع ؛ إعلان أن
حركة الجيم هي بداية (ج م) وحركة الميم هي بداية (م ج) وهذا يعني أنك تنتقل في صيغة
(ج م) من نهاية (م ج) إلى بدايتها بهذه الجيم ، والعكس بالعكس . وذلك يشير إلى أن أي
جزء من الفعل مهما قلّ يقابله جزء يناظره من رد الفعل في وقت واحد . وهذا يشير إلى
ناحية هامة هي أن الحرف الزائد على الثنائي حرف ليس مصاحباً للفعل ورد الفعل في
الثنائي ، فهو فعل جديد يقتضي رد فعل جديد مصاحب ؛ ومن هنا كان التضاد المتزوج في
الثنائي هو الأصل .

(م ل ع) - (ع ل م) :

(م ل ع)^(١) : الملح : الذهاب في الأرض . وقيل : الطلب . وقيل : السرعة والخفة .
وقيل : شدة السير . وقيل : العدو الشديد . وقيل : فوق المشي ودون الخيب . وقيل : هو
السير السريع الخفيف . وفي الحديث : كنت أسير الملح ، والخيب ، والوضع . الملح : السير
الخفيف السريع دون الخيب ، والوضع فوقه . الأزهري : يقال ناقة ميلع ، ولا يقال جمل
ميلع . وأنشد الفراء :

وتنهفو بهاد لها ميلع كما أقحم القادس الأردمونا

قال : الميلع المضطرب ههنا وههنا ، والميلع : الخفيف ، والقادس : السفينة . والأردم :

(١) لسان العرب مادة (م ل ع) .

الملاح . وعقاب ملاح : خفيفة الضرب والاختطاف ، وعقاب ملاح أي تهوي من علو وليست بعقاب القواعل وهي الجبال القصار ، وقيل : اشتقاقه من الملع وهو العدو الشديد ، وقال ابن الأعرابي : عقاب ملاح تصيد الجرذان وحشرات الأرض . والميلع : الأرض الواسعة ، وقيل : التي لا نبات فيها . قال أوس بن حجر :

ولا محالة من قبر بمحنية أو ميلع مثل الترس وضاح

وكذلك الملاح والميلع . وقال ابن الأعرابي : هي القلاة الواسعة يحتاج فيها إلى الملع الذي هو السرعة ، وليس هذا بقوي . والميلع : الفسيح الواسع من الأرض البعيد المستوي ، وإنما سمي ميلعاً للملح الإبل فيه وهو ذهابها . والميلع : الطريق الذي له سندان مدّ البصر ، قال ابن شميل : الميلع كهيئة السكة ذاهب في الأرض ضيق قعره أقل من قامة ، ثم لا يلبث أن ينقطع ثم يضحل ، إنما يكون فيما استوى من الأرض في الصحارى ومتون الأرض ، يقوده المليون الغلوتين أو أقل . والمليع والملاح : المفارة التي لا نبات فيها . ابن الأعرابي : ملح الفصيل أمه : إذا رضعها .

(ع ل م)^(١) : قوله تعالى ﴿ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ ﴾ [يوسف : ٦٨/١٢] لذو عمل بما علمناه في قول ابن عيينة . والعلم : تقيض الجهل . وعلمت الشيء : عرفتة . والعلامة : النسابة ، وهو من العلم . وفي حديث ابن مسعود : إنك عليم معلم : أي ملهم للصواب والخير . وعلم بالشيء : شعر . وتعلمه : أتقنه . ﴿ عَلَّمَهُ الْبَيَان ﴾ [الرحمن : ٤/٤٥] علّمه القرآن الذي فيه بيان كل شيء ، ويكون معنى قوله علمه البيان : جعله مميزاً - يعني الإنسان - حتى انفصل من جميع الحيوان .

ولقيه أدنى علم : أي قبل كل شيء . والعلم والعلامة : الشق في الشفة العليا وقيل في أحد جانبيها ، وقيل : هو أن تنشق فتيين . وعلمه يعلمه ويعلمه : وسمه . وعلم نفسه وأعلمها : وسمها بسمها الحرب . ورجل معلم : إذا علم مكانه في الحرب بعلامة أعلمها . وأعلم الفرس : علق عليه صوفاً أحمر أو أبيض في الحرب . وقدر معلم : فيه علامة . والعلامة : السمة ، والمعلم : مكانها . ويقال لما يبنى في جواد الطريق من المنازل يستدل بها على الطريق أعلام ، واحدها علم . والمعلم : ما جعل علامة وعلماً للطرق والحدود ، مثل أعلام الحرم ومعالمه المضروبة عليه . وقيل : المعلم : الأثر . والعلم : المنار . قال ابن سيده : والعلامة والعلم : الفصل ، يكون بين

(١) لسان العرب مادة (ع ل م) .

الأرضين . والعلامة ، والعلم : شيء ينصب في المفازات تهتدي به الضالة . والأعلام : الجبال ،
والعلم : الجبل الطويل . والعلم : رسم الثوب ، وعلمه : رقبته في أطرافه ، وقد أعلمه : جعل
فيه علامة ، وجعل له علماً . والعلم : الراية التي تجتمع إليها الجند . وأعلام القوم : ساداتهم .
ومعلم الطريق : دلالته . ومعلم كل شيء : مظنته ، وفلان معلم للخير كذلك ، وكله راجع إلى
الوسم والعلم . وأعلمت على موضع كذا من الكتابة علامة . والمعلم : الأثر يستدل به على
الطريق . والعالمون : أصناف الخلق . والعالم : الخلق كله . والعلام : الحناء . والعلام :
الباشق . والعلامي : الرجل الخفيف الذكي ، مأخوذ من العلام . والعيلم : البئر الكثيرة الماء .
وفي حديث الحجاج : قال لحافر البئر : أخسفت أم أعلمت ؟ . يقال : أعلم الحافر : إذا وجد
البئر عيلاً : أي كثيرة الماء ، وهو دون الخسف . وقيل : العيلم : الملح من الركيا ، وهي
الواسعة . والعيلم : البحر . والعيلم : الماء الذي عليه الأرض . وقيل : العيلم : الماء الذي علقته
الأرض ، يعني المندفن . والعيلم : التار الناعم . والعلماء : من أسماء الدروع .

الملع : حركة ذهاب في الأرض ، وسرعة ، وخفة ، واضطراب هنا وهناك ، واختطاف
واتساع ، وطريق ذاهب في الأرض قدر قامة يتضح ثم يخفى ويضمحل ، وأرض لانبات
فيها . والمعلم ، والعلامة ، والعلم تتجه إلى الأثر ، والرسم ، والوسم ، وكل ما استدل به على
الشيء ، وما جعل علامة للطرق والحدود ، وما يفصل بين الأرضين ، وما ينصب في المفازات
ليتهتدي به .. وكله راجع إلى السمة المميزة والتثبيت .. والملع يتجه إلى الذهاب في الشيء
والسرعة وعدم الاستقرار ، كما يتجه العلم إلى التمييز والتحديد والوضوح والثبات ، والحركتان
متضادتان مبنى ومعنى . فالملع : ذهاب في الشيء - كالذهاب في الأرض - والعلم : ما ثبت فيه
وبقي ، كالرقم في الثوب . الميلم : كهية السكة ذاهب في الأرض لا يلبث أن ينقطع ثم
يضمحل . والعلامة والعلم : ما ينصب في المفازات تهتدي به الضالة . الملع : عدو شديد .
والعلم : منار ثابت .

وفي كل هذه الصور يتجلى الوضوح والتميز والثبات في العلم . ويظهر الاضطراب هنا
وهناك ، والإسراع وعدم الاستقرار في الملع . وتتجه حركة الشيء في لفظ (م ل ع) إلى أنها
حركة مؤثرة تترك معالم في سيرها ؛ على صورة الشق الذاهب في الأرض ، والسكة ، ونحو
ذلك . وهي في سيرة الناقة خفة ونشاط وشدة . وهي في المفازة أرض واسعة لانبات فيها ،
وزوال النبات يقتضي الملع والإسراع ، والاضطراب هنا وهناك طلباً للكلاً . وهي في الفصيل
سرعة الرضاع . وفي العقاب ضرب بخفة واختطاف وهوي من علي ، كما تتثل في طريق له

سندان مد البصر ؛ فهي حركة ذاهبة في الأرض تستوعب في ذهابها ما لا حصر له من الصور التي تتصل بالخفة والسرعة والامتداد والاضطراب . ويقابلها العلم المستقر الثابت في صورة الرقم في الثوب ، والوسم في الدابة ، والحد الفاصل بين الأرضين والأعلام المنصوبة في الطرق والجبال .. وكل ذلك من الآثار الثابتة التي تشير إلى الاستقرار على حال بعينها . فإذا قربت صورة الملع بما هي عليه من اضطراب وسرعة وتحول بصورة العلم وما هي عليه من ثبات واستقرار وتمكن وتمكث ؛ وجدت الملع ضد العلم مبنى ومعنى ، وكأن الملع في سرعته وخفته وانطلاقه بمثابة المؤثر ، وكأن العلم بثباته واستقراره بمثابة الأثر الباقي بعده . والعلم أو الوسم ثابتان إذا اعتبرنا بالملع الذي هو الذهاب في الأرض وإلا فليسا بعلم ولا وسم ، وقد سميت الحناء علامة لأن أثرها يثبت في الشيء ، ومثل ذلك معالم الطريق ، وعلم الثوب وهو رقم ؛ إلى آخر ذلك . فالملع : ذهاب في الشيء ، والعلم : بقاء فيه ، واللفظان متعاكسان مبنى ومعنى ، ولكنها وحروفها واحدة يتقاربان فيتعاقبان في بعض الصور .

فالعلام : الباشق ، والعلامي : الرجل الخفيف الذكي مأخوذ من العلام السابق . وعقاب ملاع : خفيفة الضرب والاختطاف تهوي من عل . وناقعة ميلع : خفيفة سريعة . وانظر كيف صلح اسم العلام للباشق وكأنه لعلوه وارتفاعه فوق الأعلام - وهي الجبال - سمي بذلك . وكيف أضيف الملاع للعقاب لأنها في هويها من عل تضرب في جوا الأرض ، ولاحظ تناقض الحركتين في الارتفاع والهوي ، ولولا وجهة الحركة هذه لكان وصف العلام في الباشق كوصف الملاع في العقاب ، والحركتان في إطلاقهما شيء واحد ، وفرق ما بينهما في وجهتيهما اللتين لولاها لما كان هناك أي فرق بينهما ، ولاحظ أنه عند زوال هذه الوجهة بعد الخروج من جوا الأرض تصبح الحركتان وكأنها شيء واحد ، فلا فرق بين العلام والملاع ؛ لذلك كان التميز يعود أول ما يعود بين اللفظين المتضادين في المبنى والمعنى إلى تضاد وجهتيهما ، والتضاد هنا بين حركة الملع الذاهبة وحركة العلم والوسم الباقية يظهر وكأن الزوال في إحداها والثبات في الأخرى هو الصفة المميزة ، ولكن الأمر في الحقيقة على غير هذا ؛ فكل شيء متحول غير أن البطيء ثابت إذا اعتبر بالمرسوع . والملع وهو الذهاب في الأرض يترك أثراً أي معلماً ، فالعلم هو الأثر ، وفي هذا إشعار بأن العلم غاية الملع ، والملع سابق العلم ، وليس من فاصل بينهما ، فكل منهما يؤدي إلى الآخر . ولكن الوقوع في شرك أضداد غير متحدة ، ولا متعاونة ، ولا يؤدي بعضها إلى بعض جعل الواقعين في شركها يحارون في الانتقال من الشيء إلى ضده .

يقول أحد المربين^(١) : « إن اكتساب المعلومات أمر ثانوي دائماً ، بل ذريعة إلى عملية البحث ، وما البحث إلا تفتيش وسعي وراء ما ليس في متناول أيدينا . ترانا نتكلم أحياناً عن البحث المبتكر كأنه مزية خاصة بالعلماء ، أو في الأقل بطلبة العلم المتقدمين ، ولكن الحقيقة أن كل تفكير هو بحث ، وإن كان كل فرد سواء في العالم مستوثقاً بما لا يزال هو جاهداً في البحث عن صحته .

ويلزم من ذلك أيضاً أن كل تفكير ينطوي على شيء من المجازفة ، فلا سبيل إلى التحقق من شيء من الأشياء سلفاً ، لأن اقتحام المجهول نوع من المغامرة لا يمكننا الاستيثاق منه مقدماً ، إذن فنتائج الفكر تظل مؤقتاً فرضية نوعاً ما حتى تؤيدها الحوادث . وتقرير اعتقادها كشيء نهائي هو في الحقيقة سابق لأوانه ولا مبرر له ونكرر ثنائية مقولة اليونان^(٢) الذين تساءلوا بشاقب فكرهم كيف نتعلم ؟ فقالوا : إننا إما أن نعلم الآن ما نبحت عنه أو لا نعلمه ، وفي كلتا الحالتين يستحيل التعلم . والسبب في الحالة الأولى : هو أننا قد سبق لنا العلم ، والسبب في الحالة الأخرى أننا لا نعلم ما نبحت عنه . فإذا وجدناه صدفة واتفقاً لم نستطع أن نعرف أهو ما نبحت عنه . على أن هذه الثنائية لا تحسب حساب التقدم في المعرفة أي التعلم ، بل تفرض إما العلم الكامل أو الجهل المطبق . ومع ذلك لا شك في وجود منطقة تقع بين العلم والجهل هي منطقة التحري والتفكير ، فقد أغفلت الثنائية اليونانية هذه الحقيقة وهي إمكان وجود الاستنتاجات الفرضية المؤقتة ، فالخبرة التي تكتنف الوضع توحى ببعض الطرق للخروج منه ، فنجرب هذه الطرق ، فإما أن نجد لنا مخرجاً فنعرف إذ ذاك أننا وجدنا ضالتنا ، وإما أن يزداد الوضع غموضاً واضطراباً فنعلم أننا مازلنا بعد غارقين في الجهل . فالتجربة المؤقتة معناها المحاولة ، وتلمس الطريق إلى حين .

إن الثنائية اليونانية إذا أخذت على علاتها هي مثال بديع للمنطق الصوري . إلا أنه من الحق كذلك أنه طالما كان الناس يفصلون بين المعرفة والجهل فصلاً حاسماً لم يتقدم العلم إلا تقدماً عارضاً وبطيئاً . ولم يبدأ التقدم المنظم في الاكتشاف والاختراع إلا عندما أدرك الناس أنهم يستطيعون أن يستغلوا الشك لغرض عمل الأبحاث بما يفرضونه من فروض توجه العمل إلى اكتشافات مؤقتة يؤدي توسيعها إلى تأييد الفرض أو إبطاله أو تعديله . فلئن كان اليونان

(١) جون ديوي ، الديمقراطية والتربية ٧٩

(٢) نكرر هذه الفقرة من مقولة اليونان لأننا بصدد مقارنة العلم باللع ، إذ ليس العلم بالشيء ضد الجهل به إلا تجوذاً

قد رفعوا المعرفة فوق التعلم ، فإن العلم الحديث قد جعل المعرفة المدخرة مجرد ذريعة إلى التعلم والاكتشاف » - انتهى كلام المربي .

وهذا الرأي صحيح ، ولكن الخطأ جاء من رأي آخر يقول : إن العلم بالشيء ضد الجهل به ، وهذا رأي لا يستقيم إلا بتجاوز ، فالجهل ليس بالضد الأول للعلم ، وضده الأول كما رأيت هو : الملح ، والانتقال من الملح إلى العلم ليس انتقالاً من مجهول إلى معلوم ، لأن الملح مرحلة أولى من مراحل العلم بالشيء ، والملح حركة ذات أثر ، والعلم هو ذلك الأثر نفسه ، والانتقال من المؤثر إلى الأثر ليس انتقالاً من مجهول إلى معلوم .. فكما أن الأثر تستدل به على المؤثر ، فإن حركة المؤثر موجودة في الأثر ذاته ومرحلة سابقة عليه ومرشدة له .

فالأضداد القربى كضدية الملح للعلم ؛ أضداد متعاونة متعاقبة ، كل مرحلة منها مقدمة لما تليها ، والمنطقة التي تقع بين العلم والجهل على حد تعبير المربي وهي (الملح) هي حركة الشيء المؤدية إلى شيء آخر ، تكون بمثابة المقدمة التي تسبقه ، وهي بملعها حركة تحرر وطلب ، فالملح في هذا الحرف هو : الطلب^(١) ، وهو ما سماه بالمرحلة الواقعة بين العلم والجهل ، وقد سماها بذلك لأنه لا يمكن الانتقال من الجهل إلى العلم إلا بواسطتها ، فهي الجسر الواصل بينهما .

ومنطق الحرف في هذه اللغة أوضح صلة الوصل بينهما ببيان لا يدحض ، ولم يقف عند هذا الحد بل وصل العلم بعد ذلك بالملح ثانية كما بدأه به ، وبعد أن تعلم الشيء تتحرك ثانية مزوداً بما علمت من الملح لترجع إلى علم جديد تلمع منه إلى آخر أجد منه وهكذا يستمر الكشف وتتوالى خطوات المعرفة دون تناء أو توقف بين قطبي التفاضل والتكامل ، إذ ليس هناك علم كامل ولا جهل مطبق ، وأبجدية الوجود ليست بيضاء لم يكتب فيها شيء ؛ إن فيها ملعاً كثيراً لا حدود له لعلم كثير على قدره وعلى قدره ، والذي أحدث ويحدث الارتباك دائماً عدم التمييز بين الأضداد المتألّفة المتعاونة المتحدة التي تجتمع في لفظ واحد معبرة بحركتها عن حركة الوجود لأنها صورة عنه وسجل إنساني لمسيرته ، وبين أضداد أخرى متنافرة متصارعة مدمرة ، يدل وجودها على أن التاريخ الإنساني كتاريخ جماعات لا يزال في أعتاب البداية لم يجاوزها إلى الأضداد المتعاونة إلا قليلاً ، وليس معنى هذا أنه لم يتجاوزها في كل زمان ومكان في أفراد سبقوا أزمانهم وحاولوا أن يغيروا وأن يحولوا حركة الأضداد المتنافرة والمتصارعة صراعاً مدمراً

(١) لسان العرب ، مادة (ملع) ، وقد مر ذكرها آنفاً .

إلى حركة أضداد متعاونة تنسج حلة هذا الوجود ، فكانوا يقفون أمام الحجة المعروفة في كل زمان ومكان بأن هذا ماضى عليه السلف ، وسيضي عليه الخلف ، وأن الصراع لا ينتهي ولن ينتهي ؛ تلك هي طبيعة الوجود وذلك هو ناموس الحياة .

ولكنها ليست طبيعة الوجود ، ولا ناموس الحياة ، فطبيعة الوجود وناموسه هو ذلك النظام الكامن فيه والقائم على الأضداد المتعاونة المتآلفة . وإن ما يقال عن تنازع البقاء ليس إلا مرحلة ما قبل التاريخ الإنساني . ومادام هناك تنازع على البقاء بين بني الإنسان فعنى ذلك أن التاريخ الإنساني أو المادية التاريخية في أضدادها المتعاونة المتآلفة لا تزال في خطواتها الأولى . والذي وجه أنظار اليونان في الماضي إلى استحالة التعلم ، وأنه لا يمكن الانتقال من الجهل إلى العلم هو جعل الجهل ضدًا للعلم ؛ وليس بضد ، لأنه لا يتعاقب معه ، فالجهل ليس عدم العلم أبداً ، ولم سمعت الناس من حولي يقولون : لا تلوموه جاهل ؛ يقولون : جاهل وهو متعلم ، ويريدون أنه في مرحلة طغيان الرغبة وجوحها وسلطانها الأسر ، فأين هذا من عدم العلم ؟ وكيف يكون هذا الجاهل لا علم عنده وهو من حلة عليا الشهادات .. لولا أنهم أرادوا بالجهل شيئاً آخر ، فما الجهل ؟ إن لفظ (ج هـ ل) في معناه الأول يحدده لفظ (ل هـ ج) . يقال هو لهج بكذا^(١) : مولع به ، وقوم ملاهيح بالحناء . قال الكيث :

وفي الناس أقذاع ملاهيح بالحناء متى يبلغ الجد الحفيظة يلعبوا
ولهج الفصيل : أخذ في الرضاع وهو لهوج ، ولهوج اللحم : لم ينعم إنضاجه . وأنت ملهج بهذا الأمر : مولع به .. والجهل تقيض العلم . والجهالة : أن تفعل فعلاً بغير علم . واستجهله : عدّه جاهلاً واستخفه أيضاً . والتجهيل : أن تنسبه إلى الجهل . وجهل فلان حق فلان . ورجل جهول كجاهل ، والجمع جَهْلٌ وجَهْلٌ . أنشد ابن الأعرابي « جهل العشي رجعا لقصره » قوله جهل العشي : يقول : في أول النهار تستن وبالعشي يدعوها لينضم إليه ما كان منها شاذاً فيأمن عليها السباع والليل فيحوطها ، فإذا فعل ذلك رجعن إليه مخافة قصره ، لهيبتها إياه . والمجهلة ما يملك على الجهل ، ومنه الحديث : الولد مبخله ، مجبنة ، مجهلة . قال مضر بن ربيعي الفقعسي :

إننا لنصفح عن مجاهل قومنا وتقيم سالفة العسدو الأصيد
وفي حديث ابن عباس : من استجهل مؤمناً فعليه إثمه ، قال ابن المبارك : يريد

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، ولسان العرب ، مادتا (ج هـ ل) و (ل هـ ج) .

بقوله : من استجهل مؤمناً ، أي حمله على شيء ليس من خلقه فيغضبه فإنما إثمه على من أحوجه إلى ذلك ، قال : وجهله أرجو أن يكون موضوعاً عنه ، ويكون على من استجهله . قال شمر : والمعروف في كلام العرب : جهلت الشيء ؛ إذا لم تعرفه ، تقول : مثلي لا يجهل مثلك .

وفي حديث الإفك ، ولكن اجتعلته الحمية ، أي حملته الأنفة والغضب على الجهل . قال : وجهلته : نسبته إلى الجهل . واستجهلته وجدته جاهلاً . واستجهله : حمله على الجهل . وقوله تعالى : ﴿ يحسبهم الجاهل أغنياء ﴾ [البقرة : ٢٧٣/٢] يعني الجاهل مجالهم ولم يرد الجاهل الذي هو ضد العاقل وإنما أراد الجهل الذي هو ضد الخبرة ، يقال : هو يجهل ذلك أي لا يعرفه . وقوله عز وجل : ﴿ إني أعظك أن تكون من الجاهلين ﴾ [هود : ٤٧/١١] فمن قولك : جهل فلان رأيه . وفي الحديث « إن من العلم جهلاً » قيل : هو أن يتكلف العالم إلى علم ما لا يعلمه فيجهله ذلك . والجاهلية : زمن الفترة ولا إسلام . والمجهل : المفاضة لأعلام فيها . وفي الحديث : إنك امرؤ فيك جاهلية ؛ هي الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام ، من الجهل بالله سبحانه ورسوله وشرائع الدين والمفاضة بالأنساب ، والكبر ، والتجبر ، وغير ذلك . وأرض مجهولة : لأعلام بها ، ولا جبال ، وإذا كان بها معارف أعلام فليست بمجهولة . وناقة مجهولة : لم تحلب قط . وناقة مجهولة : إذا كانت غفلاً لاسمة عليها . وكل ما استخفك فقد استجهلك ؛ قال النابغة :

دعاك الهوى واستجهلتك المنازل وكيف تصابي المرء والشيب شامل

واستجهلت الريح الغصن : حركته فاضطرب . والمجهل ، والمجهلة ، والجهيل ، والجهيلة : الخشبة التي يحرك بها الجر والتنوير في بعض اللغات . وصفة جيهل : عظيمة . وهو يجهل على قومه : يتسافه عليهم ، قال :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

حركة اللفظ في (ل ه ج) حركة الشيء ينصرف إلى حال بعينها فهو لهج بها لا يتجاوزها ، وحركة اللفظ في (ج ه ل) حركة جاهل يتطلع إلى التجاوز فهو يجهل على كل شيء . واللهج بشيء مولع به لا ينسأه ، ومتجاهل الشيء منصرف عنه ومتغافل ، وبين لهجك بالشيء وإقبالك عليه ، وبين تجاهلك له وانصرافك عنه تضاد وتعاكس في المعنى والمبنى . وإذا لهج الفصيل بأمه فقد أقبل عليها كأنه لا شأن له إلا أن يأخذ في الرضاع ، فهو مغرى به مقبل عليه . « والجمال جهل العشي » منصرفة عن راعيها لا ترجع إليه إلا مخافة

قصره .. وحال الجمال الجهل من انصرافها عن راعيها عكس حال الفصيل اللهج يقبل على أمه يرضعها ، وكلا الصورتين عكس الأخرى مبنى ومعنى . ولكن اللفظين وهما من حروف واحدة وإن تقاربا في الصورة فهما على طريقي تقيض في الاتجاه .

انظر إلى المقذع اللهج بالخنا الواقع في أعراض الناس وقد تجاوز الحد في هجر الكلام كيف مقبل على الخنا مغرى ومولع به . وانظر إلى من اجتهدته الحمية ، أي حملته الأنفة والغضب على الجهل - وهو تجاوز الحد - فهو منصرف عن الوقوع في الخنا أنفأ وحمية . هذا ينصرف وذاك يقبل . وقولهم : « جهل فلان حق فلان » لا يريدون أنه لا يعرفه ، وإنما يريدون أنه عرفه وتجاوز به . ولم يسلم له به . وقولهم : « الولد مجهلة » يبان بأن عاطفتك نحوه تحملك على مغالاتك بشأنه ، وتجاوزك الحدود في سبيله ، وكذلك صفحهم عن مجاهل قومهم من قول الشاعر : « إنا لنصفح عن مجاهل قومنا » إعلان منهم أنهم يغتفرون لقومهم تجاوزهم عليهم . وحديث ابن عباس : « من استجهل مؤمناً فعليه إثم » وواضح أن المراد من الاستجهال التجاوز عليه في حمله على مالميس من خلقه بإغضابه . وقولهم : « مثلي لا يجهل مثلك » إشارة إلى الرجل إذا كان في مكانة معروفة في قومه ، فلا ينكر عليه هذه المكانة من هو في مثل مكانته وكأنه يقول : مثلي لا يتجاوز الحد على مثلك ، كقول عمرو بن كلثوم :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

أي لا يتجاوز أحد علينا الحدود فنتجاوز فوق تجاوز المتجاوزين . ومن اجتهدته الحمية - كما جاء في حديث الإفك - فقد أخرجته عن حده . وحديث « إن من العلم جهلاً » دليل على أن ذلك تكلف العالم إلى علم ما لا يعلمه ، فيجهله . والتكلف تزيد وتجاوز لما في الوسع . وقولهم : « إنك امرؤ فيك جاهلية » إشارة إلى ما كان القوم عليه من مفاخرة بالأنساب ، وتكبر ، وتجبر ، وعبادة أصنام ، وكل هذا تجاوز وتزيد .. والاستجهال كل ما استخفك ، ولعل قولهم « استجهلت الريح الغصن » إذا حركته فاضطرب ؛ إلماح بما في الاستجهال من حركة واضطراب ، ولهذا سموا الخشبة التي يحرك بها التنور المجهل ، والمجهلة ، والجهيل ، والجهيلة ، والذي يجلي كل ذلك قول رسول الله ﷺ : « كل دعوى الجاهلية تحت قدمي هذه » ، ودعواها : تفاخرها بأنسابها ، وما كان لها من أيام ، والأصل في الجهل الغلو ومجاوزة الحد ، فالهجاز أرحب صدرأ من أن يضيق يجعل الجهل تقيض العلم ، وأن العلم بالشيء تقيض الجهل به ، وما كان لراكب الهجاز أن يتحجر واسعاً ، وإذا وسع صدره العلم تقيضاً للجهل فما كان لهذه التعاريف أن تمد ظلالها على نصوص القوم فتقيدها بمدلولها ، وتجعلها رهينة محاسبها من قبل

قولهم : الحر ضد البرد ، والظلام ضد النور ، والشك ضد اليقين ، والحركة ضد السكون ؛ أي عكسه ، فهي أشياء متعاكسة .

ولا يباري أحد أن التناقض قائم بين هذه الأضداد وهي أضداد قم ولكنها ليست الأضداد ذاتها الموجودة في الشيء والتي يتصل بعضها ببعض . إن هذه الأضداد تمثل جزءاً من المرحلة ولا تمثل المرحلة كلها ، والعلم يقترب كل يوم من رصد هذه الأضداد القائمة في الشيء في ذاته والواقعة في نهاية طريق لانهاية لها . ويكفي في مجال لفظ الجهل أن تقفوا آثار النصوص حتى تجد أن قولهم : العلم بالشيء ضد الجهل به ، لا يمكن بحال من الأحوال أن يفسرها ويجلو معناها ، ولا يمكن أن يكون هذا القول على أي حال رداً على القوم الذين جعلوا العلم بالشيء ضد الجهل به ، وإنما المراد الوصول إلى معنى يستوعب المعاني التي قامت وتقوم على اللفظ ، وهذه المعاني لا يستوعبها إلا ذلك الضد القائم في الشيء ذاته .

والتعريف - أي تعريف - إن هو إلا نوع من التجريد يقوم على استيعاب كافة الأجزاء الموضوعية تحته ، فإذا لم يستوعبها فهو تعريف قاصر ، وسيظل قاصراً نزاعاً إلى التكامل .

ولهذا فتعريف الألفاظ كأنه رد لها إلى ما يمكن الوصول إليه من التجريد . والتجريد الممكن هو تجريد متجه نازع يميز الموجب بالسالب والسالب بالموجب في اللفظ الواحد المشتمل على الشيء وضده كلفظ (ج هل) المتحد مع (ل ه ج) في كلمة واحدة .

لقد كانت بداية القوم بأن (لهجوا) واللهجة : محاولة للتوفيق بين الذات والوجود ، إنها صدى لما في الشيء ولما في خارجه بأن واحد ، ولهذا صلحت لأن تمثل الذات وما يحيط بها .

ومحاولة التوفيق هذه محاولة للجمع بين الأضداد المتألفة المتعاونة المتأخية في شيء واحد على مثال الوجود ، ولا يمكن إلا أن تكون على مثاله فهي مرآته .

ولهذا كانت الأضداد الحقيقية ، أو قل الأضداد الأقرب إلى الحقيقة ، أضداداً متعاونة ومتحدة في الشيء ذاته ، فهي التي تطوره ، وتنقله من حال إلى حال ، وذلك دليل على أن كل مرحلة تتضمن ضدها . فـضد (ل ه ج) متضمن في (ج هل) وإن كلا اللفظين منته لا محالة إلى الآخر ومؤد إليه . وعمل الإنسانية يتمثل في الانتقال الواعي وليس في الانتقال الديالكتيكي المحض . فالمرحلة التي تعي تناقضها في ذاتها وتقيم بين المتناقضين في داخل ذاتها تعاوناً فإنها تخرج منها إليهما بمعنى أنها تخرج من (ل ه ج) إلى (ج هل) ولكن (ج هل)

موجودة في (ل ه ج) و (ل ه ج) موجودة في (ج هل) فهي تخرج منها إليها ، ولكنها حين تخرج من (ل ه ج) إلى (ج هل) تجمع بين وعي الماضي وعيش الحاضر ، فالماضي يعيش في الحاضر على صورة وعي وإدراك ، والحاضر كذلك يعيش في المستقبل على صورة وعي وإدراك أيضاً ، لأنه إذا انقطع الحاضر عن الماضي وعن المستقبل فقد أصبحت (ج هل) لا تتضمن (ل ه ج) وهذا مستحيل ؛ لذلك كان الذي يحيا الحاضر منقطعاً عن الماضي والمستقبل لا يحياها إلا حياة كحياة الحجارة .. وحق الحجارة ذاتها لا يمكن أن تقطع من ماضيها ومستقبلها لتعيش حاضرها فحسب ، وإذا حدث ذلك فإنها ليست بحجارة لأنها ليست بشيء . ومن أقوالهم « أيام كانت السلام رطاباً » والسلام هي الحجارة ؛ كانت رطبة ثم قست فهي موصولة بالماضي أيضاً . وإن الحاضر يتضمن الماضي والمستقبل ، وإذا لم يتضمنها فليس بحاضر لأنه ليس بشيء ، وعلى قدر وجود الماضي والمستقبل في الحاضر يكون الحاضر . وحين يتم الانتقال من (ل ه ج) إلى (ج هل) فإن موجود ما في (ج هل) هو : (ج هل) + (ل ه ج) . وفي كل مرة يضاف ماضى إلى ما هو قائم ، وإن الفأس الحجرية موجودة في سفينة الفضاء على صورة ما . ولكن الإنسان حتى الآن لم يستطع أن يحمل في وعيه هذه المراحل ، فهو يحاول حملها كجماعة ، والجماعة تحاول أن تحمل في وعيها ما يمكن حمله من الماضي في حاضرها لتسلمه إلى المستقبل . وتاريخ الإنسانية المدون حافل بالأضداد المتنافرة المتصارعة المتفانية ، وسوف يحفل بالأضداد المتعاونة المتألفة المتحدة ، ولن تسخر الإنسانية من نفسها إلى الأبد إذا قدر لها أن تبقى . إن هذا الصراع الذي أرخته الأفكار المدونة ليس صراع الأضداد التي تعمر الأرض ، إنه صراع ما قبل البداية ؛ البداية التي يبدأ بها تاريخ الإنسانية بمعناه الإنساني . إن ضدي في ذاتي ، وأنا أطلبه لأقتص منه في ذوات الآخرين بأسماء لا حصر لها ، أطلبه في غير محله فلا أجده وإنما أجد ما ألعب به ويلعب بي ، وباللعب تتعلم الإنسانية اليوم ولكنه لعب وليس كاللعب ، ولا مسوغ للعب الإنسانية إلا وجودها على عتبة إنسانيتها .

والقوم صوروا الوجود من حولهم في لهجتهم حين لهجوا به ، ففي لحن قولهم لحونة ، وفي حركة ألفاظهم حركته ، كأنهم يصنعونه على مثالهم ، وكأن مثالهم الذي يصنعون الوجود على قدره صورة لهذا الوجود ، ترسم عليها ملامح الإنسان ، كما يرسم عليها التاريخ الطبيعي ، فشجرة الإنسان لا تؤرخ في قشرتها عدد السنين فحسب وإنما تؤرخ أيضاً مراحل المسيرة الإنسانية المتعاقبة ، وهي على هذا المعنى تؤلف بين الفكر والمادة في وحدة واحدة

متسقة هي مادة وفكر معاً ، ففي حركتها المادية حركة المادة ، وفي انعكاس المادة في الصوت الإنساني صورة الفكر مكتوبة على صحيفة المادة بألفاظ لم تخطىء في تراكيبها ، لأن تاريخ الحركة المادية لا يجري خطأ ، فالشجرة لا تثمر قبل أوانها ولا بعده ، ولا تكذب على البيئة من حولها ، ولا تكذب عليها البيئة . واللفظ كالشجرة جاء صحيحاً في تراكيبه وصيغه ، وأخذه الرواة من لسان القديم ، كما أخذ العلماء تاريخ الطبيعة من الطبيعة ذاتها ، لم يشك العلماء في عطاء الطبيعة ، وسجلوه كما أعطته حركة المادة ، كما لم يشك القوم في عطاء الحرف من أي لسان أصيل نطق به في أيامه الأولى ، وما جاء في الطبيعة من شذوذ نقل عن الطبيعة على شذوذه . وما جاء في الحرف من شذوذ نقل على شذوذه ولا شفيح له إلا أنه ورد على الصورة التي ورد عليها ، كما أنه لا شفيح لما شذ في حركة الطبيعة إلا أنه جاء على الصورة التي جاء عليها ، وهو شذوذ كما يبدو لنا وليس شذوذ كما هو في ذاته . لهجوا بالوجود من حولهم ، ونقلوه من واقعه الحي إلى سجل حي ناطق على الدهر في أصوات تقع من هذا الوجود موقع الصوت من الصدى ؛ لهجوا بالوجود كما يلهج الفصيل ، يأخذ في الرضاع ، رضعوا لبانه كما رضع الطفل لبن أمه .. وجروا على ذلك فصار من عادتهم ، وبدؤوا يجهلون على ما لهجوا به ، يتجاوزونه بالمبالغة في كل شيء ؛ بالتفاخر بالأنساب ، والأيام ، والكرم ، والآباء ، والأنفة ، والحمية حمية الجاهلية .. وكانت الجاهلية جاهلية في كل شيء .. كانت مغالة في الخير وفي الشر وجاءت الدعوة إلى القصد بالإسلام ولهج القوم بالقصد الذي نقل الجهل واللهج إلى لهج جديد تجاوز اللهج الأول الذي كان انفعالاً وفعلاً بالوجود من حولهم ، كما تجاوز مغالاتهم في الفعل والانفعال إلى لهج جديد جاء قصداً وسبقاً . والألفاظ في صيغها اليوم تعلن لنا أن جهلها ليس ضد علمها ، ولا سكونها ضد حركتها ؛ لأن من العلم جهلاً ، ومن الجهل علماً . وما السكون إلا حركة تباطأت ، وما الحركة المتضائلة المتقاصرة إلا تباطؤاً بدا وكأنه سكون . ليس هناك شيء مطلق في ألفاظ جاءت على صفة الوجود من حولها ، إنه وجود مجازي وهي من مثله ، فهي متضادة متشابهة معاً . وحين عرض المرابي جون ديوي لمعنى (المهنة) وتقيضها لاح له أن تقيضها ليس الراحة أو الثقافة^(١) ، بل تقيضها السير بغير علم ولا هدى ، وتحكم النزوات ، وقلة تراكم الأعمال في خبرة الفرد ؛ هذا من الناحية الشخصية ، أما في الناحية الاجتماعية فنقيضها التظاهر الفارغ والاعتداد الطفيلي على الآخرين . ثم يقول : « وما المهنة إلا اصطلاح واضح الدلالة على اطراد أعمال الفرد ، كما تشمل غوا الاستعداد الفني

(١) الديمقراطية والتربية لجون ديوي ١٣١

بمختلف أنواعه ، والاستعداد العلمي الخاص ، والمواطنة الفعالة ، ذلك إلى الأعمال المهنية والتجارية والأعمال الآلية والأعمال التي تستدر الربح » . كما يرى ديوي أن^(١) : « نقيض إعطاء المادة جاهزة والإصغاء إلى مقدار الدقة التي بها يوردها الطالب ليس سكون المعلم بل اشتراكه مع الطالب في الأعمال ، وهنا في هذه الأعمال المشتركة يصبح المعلم متعلماً ، ويغدو المتعلم من حيث لا يدري معلماً ، وبوجه عام كلما قل شعور أحدهما بتعلمه أو تعليمه كان ذلك خيراً وأبقى » .

إن جون ديوي يجري مع الأضداد العرفية حين يرى أن الراحة ليست ضد المهنة التي هي الخدمة في صورة من الصور . وأضداد هذه اللغة ترى أن المهنة بوصفها عملاً هي ضد الراحة . والساقى الذي يهن في خدمة أهله بنضح الماء (ينهم) بذلك النفس الطويل المتلاحق الصادر على لحن معروف عند السقااة يرتاح به لينفـس من كربة الجهد :
مالك لانهم يارواحة إن النهم للسقااة راحة

وليست الراحة هذه بهذا النهم شيئاً خارجاً عن العمل ؛ بل إنها قائمة فيه ، تتخلله وتمتزج به ، ولو نظرنا لها لوجدناها عوناً على مواصلته ليلبـغ مدى معيناً ، وهي راحة من جنس المهنة ، وحروف (م هـ ن) هي نفسها حروف (ن هـ م) .

إن (المهنة) التي هي : « اصطلاح واضح الدلالة على اطراد أعمال الفرد ، ونمو الاستعداد الفنى بمختلف أنواعه والاستعداد العلمي الخاص والمواطنة الفعالة إلخ .. » تجد نقيضها القائم فيها في لغة القوم في (النهم) الذي هو ميل لا يرتوي بغية الخروج من العادة إلى التجديد بالشوق والولع . ومعروف عند القوم : منهومان لا يشبعان ؛ طالب علم وطالب مال ، وكل منها مستزيد في طلبه ، مقبل على الإكثار من هذه الاستزادة المستمرة ، وهذا الإقبال الذي لا إديار فيه هو النهم .. فالنهم وهو الشوق الجديد لكل جديد ضد العادة التي تجري بحكم التكرار على غط واحد لا تخرج عنه ، وإن كان لا تكرر في الوجود ، غير أن التغيير والتطور حين يضعفان يجعلان العمل في سيره كأنه شيء متكرر .

إن النهم بما فيه من ولع ضد المهنة ، ولكنه ضد من جنسها قائم فيها . والسقااة حين يستقون في ملل لا ولع فيه غير راضين عن الجزاء . ولو أنهم استقوا راضين لتذوقوا حلاوة النهم في أنفاسهم ، وحلاوة النهم إلى ثمار ما يستقون ماهنين . كالذي مر على هـ أمة من الناس

(١) الديمقراطية والثريفة لجون ديوي ٨٩

يسقون ، ووجد من دونهم امرأتين تذودان ، قال : ما خطبكما ، قالتا : لانسقي حتى يصدر الرعاء ، وأبونا شيخ كبير . فسقى لهما ﴿ [القصص : ٢٣/٢٨ - ٢٤] ثم استمر يسقي ثماني أو عشر سنوات ؛ كان يسقي منهوماً بما في النهم من ولع لأنه مطمئن إلى خير ما يعمل .

إن (النهم) من طبيعة (المهنة) حين تخرج من نطاق العادة المضروب من حولها إلى التطلع نحو الجديد ، والماهر يصبح منهوماً بتطلعه المستمر للتجديد . والذين نظروا إلى التضاد لم ينظروا إليه على أنه مراحل متعاقبة لصنع الحياة . وأن اصطراع الأضداد في هذه المراحل في سبيل التجديد ، غير اصطراع الأضداد المتفانية لعرقلته ، إن الضد يفنى في سبيل إحياء ضده وتمكينه من قيام دوره في حركة الوجود . وطبيعة الجدل في هذا اللفظ حين تجعل الحركة (كماً) في ذاتها ، و (كيفاً) في الحركة التي تليها ؛ تجعل (الماهر) في تطلع دائم إلى الحركة المقبلة ليرى فيها (كيف) الحركة القائمة ، وكأن هذا التطلع هو (النهم) . والألفاظ كالبدهيات بسيطة في طبيعتها عميقة الأثر في دلالاتها حين يتمكن المتطلع فيها من رؤية طبيعة التناقض القائمة عليه . و (النهم) حين يبصر يصبح (مهنة) بالممارسة ، وليست صورته القائمة على مثل إفراط الشهوة إلى الطعام بحيث يمتلئ البطن ، ولا ينتهي النفس ولا يظل جانب من جوانب هذا قائماً لا يرتوي إلا للإبقاء على الشوق حياً ، وليست هذه الصور وأمثالها هي (النهم) وإلا لما صح القول : منهومان لا يشبعان ؛ طالب العلم وطالب مال وإن آخر (نهم) الذي هو أول (مهن) يعلن أن نهاية الشوق هي بداية العمل فالتنهم شوق عارم لا يرتوي في كل شيء ، وهو حين يجري في نطاق العادة يصبح (مهنة) كطلب العلم أو أي عمل آخر . وحين يخرج الفكر المتطلع إلى التجديد من طوق الحركة القائمة إلى (كيفها) في الحركة المقبلة بشوق وولع فهو في نهم جديد يعتاده فيصبح مهنة ثم يخرج عليه إلى (نهم) آخر .. وهكذا دواليك ، من مهنة إلى نهم ، ومن نهم إلى مهنة ؛ تلك هي مسيرة الأضداد المتعاونة المتألفة المتحدة . والخطر كل الخطر أن تنقطع (المهنة) عن النهم والتطلع ، فتقطع عن التجديد والتطور . والخطر كل الخطر أن ينقطع (النهم) عن المهنة فيصبح تطلعاً لا ممارسة فيه ، ولا معاناة ، ولا يتمثل في مسلك واضح معروف ، ونزوع يثبت أقدامه في العمل الدائب المستقر . وليسفة راحة السقاة بالنهم في تلك الأنفاس المصعدة إلا تطلعاً لحركة مقبلة ، وتنفيساً عن حركة مضت وانقضت .. إن المهنة تأخذ بزمام (النهم) إلى حلبة التطبيق العملي ، وتدفع به إلى القصد والاعتدال في خطوات موزونة منتظمة ، وترسم له طرق سيره واضحة المعالم بينة المسالك ، ذات نسق يجري والحركة العامة في جدول

الوجود . فإذا أوشك سلطان العادة في (المهنة) أن يكون هو الغالب جاء بالنهم من جديد فأخرجه من ضيقه إلى سعة التجديد . وقيام التشابه بين (ن هـ م) و (م هـ ن) واضح من حروفها الواحدة . وتركيبها على نسق واحد ، سوى أن آخر أحدهما أول الآخر والعكس بالعكس . وهذا التشابه بين المراحل هو الذي يجعل إحداها نتيجة للأخرى ، وهو الذي يمكن من التعاقب والتتالي بينها لأنه لا يمكن أن يكون هناك تعاقب أو توال بين مرحلتين لا تشابه بينهما ، حتى إذا وقع التعاقب بالانتقال من مرحلة إلى أخرى كالانتقال من (ن هـ م) إلى (م هـ ن) أو بتكرار الانتقال من (م هـ ن) إلى (ن هـ م) ثانية ؛ فإن التضاد يقوم بين المرحلتين ، وكذلك الأمر في الفكر الإنساني . لذا يقول ديوي : « فلا بد للأوضاع المعضلة من أن تكون مشابهة شبيهاً كافياً للأوضاع التي سبق للطلاب معالجتها حتى يتسنى لهم السيطرة على وسائل حلها » وهذا الذي يطلبه ديوي لا مجال لتحقيقه إلا بسلوك طريق الجدل هذا ، ووضع الضد إلى جانب ضده ، والإلماح إلى ما بينها من تشابه ، ليكون الانتقال من حال الغموض إلى حال الوضوح ، وكأنه انتقال من واضح إلى أوضح والوضوح هنا تجلي في تلك الحال الجديدة التي تجمع في طواياها بين خبرة الماضي ووعي الحاضر . والمهم في الأمر وضوح ما بين الشيئين من تضاد وتشابه معاً ، ذلك الوضوح الذي ينير طريق الحل ويحققه ؛ تلك هي صورة المهنة والنهم بعد بلوغها مرحلة من التطور .. أما صورة التناقض بين اللفظين في أيامها الأولى فلم تكن على مثل هذه الصورة ، فقد كانت بسيطة كل البساطة ، فلم تكن المهنة إلا عملاً أولياً ، كنضح الماء من الحوض لسقي الماشية ونحو ذلك . ولم يكن النهم إلا تلك الفترة التي تأتي بمثابة رد فعل لها . وكأن المهنة هي نضح الماء ، وكأن النهم ذلك النفس الطويل الذي يصدره المستقي يرتاح به وهو يعمل ؛ إنها راحة من جنس العمل ذاته ، وراحة تتخلل حركة العمل ، وكأنها في حقيقة الأمر بمثابة استعداد للخطوة التالية ، وكأن الساق في عمله يعتمد على نهمه ليرتاح ، وليس على معونة الآخرين ، إن هذا النهم في العمل تطوير للعمل بالعمل ، وهو عمل جاء على صورة الراحة . إن هذا النفس الطويل الذي يصعده من ينضح الماء صدى طبيعي لحركة العمل .. إنه صدى للامتهان ، وفسحة لاستقبال الخطوة الآتية ، وكأن المهنة على أطرافها في حركة النهم .. ولكن تبقى المهنة حركة ، ويبقى النهم استراحة من تلك الحركة على صورة ما .

والقلب يعمل ما هنا يخدم الجسم ، ينهم بين الدفع والقبض في انقباضه ليرتاح بالنهم لكي يقوم بدفع جديد . وجميع حركات الوجود على هذا . وديوي نفسه يرى في اللعب مقدمة

للتعلم ، فالمتعلم يتعلم لاعباً ، ويلعب متعلماً ، وحين لا يكون الأمر كذلك فقد كل من التعلم واللعب صلته بحركة الوجود . وأصبح شيئاً آخر . لقد وجد جون بول سارتر نفسه في أعلى درجات الحرية حين كان على شر حال في سجن الغزاة ، وماذاك إلا لأنه عاش حرته في سجنه ، أي عاش راحته وتحرره في قيده .

(ل م ع) - (ع م ل) :

(ل م ع)^(١) : لمع الشيء : برق وأضاء ، والتع مثله . وأرض ملمعة : يلمع فيها السراب والملمعة . الفلاة . واليلمع : السراب للمعانة . ويلمع : اسم برق خلب للمعانة ، ويشبه به الكذوب فيقال : هو أكذب من يلمع . قال الشاعر :

إذا ما شكوت الحب كما تشيبي بودي قالت إنما أنت يلمع
واليلمع : ما لمع من السلاح كالبيضة والدرع . وخد ملمع : صقيل . ولمع بثوبه وسيفه : أشار ، وقيل : أشار للإنذار . ولمع : أعلى ، وهو أن يحركه ليراه غيره فيجيء إليه .

ومنه حديث زينب : « رأها تلمع من وراء الحجاب » أي تشير بيدها . ولمع الرجل بيده : أشار . وألمعت المرأة بثوبها وسوارها : كذلك ؛ قال عدي بن زيد العبادي :
عن مبرقات بالبرين تبدو وبالأكف اللامعات سور
ولمع الطائر بجناحيه وألمع بها : حركها في طيرانه وخفق بها . ويقال لجناحي الطائر : ملمعاه ؛ قال حميد بن ثور يذكر قطاة :

لها ملمعان إذا أوغفا يحثان جؤجؤها بالوحي
أوغفا : أسرع ، والوحي هنا : الصوت ، وكذلك الوحاة ، أراد حفيف جناحيها . قال ابن بري : والملمع : الجناح . وأورد حميد بن ثور : وألمعت الناقة بذنبها : رفعته فعلم أنها لاقح ، وهي تلمع إلماعاً إذا حملت . وألمعت ، وهي ملمع أيضاً : تحرك ولدها في بطنها . ولمع ضرعها : لوّن عند نزول الدرة فيه . وتلمع وألمع ، كله : تلوّن عند الإنزال .

قال الأزهري : لم أسمع الإلماع في الناقة لغير الليث ، وقوله ألمعت الناقة بذنبها شاذ . وكلام العرب : شالت الناقة بذنبها بعد لقاحها ، فإن فعلت ذلك من غير حمل قيل : أبرقت فهي مبرق . والإلماع في ذوات الخلب والحافر : إشراق الضرع ، واسوداد الحلمة باللبن للحمل .

(١) القاموس المحيط ولسان العرب مادة (ل م ع) .

يقال : ألمعت الفرس والأتان ، وأطباء اللبوة إذا أشرقت للحمل واسودت حلماتها .
الأصمعي : إذا استبان حمل الأتان ، وصار في ضرعها لمع سواد فهي ملمع . وقال في كتاب
الحيل : إذا أشرق ضرع الفرس للحمل قيل : ألمعت . قال : ويقال ذلك لكل حافر وللسباع
أيضاً .

واللمعة : السواد حول حمة الثدي . وقيل اللمعة : البقعة من السواد خاصة ، وقيل :
كل لون خالف لوناً لمعة وتلميع . وشيء ملمع : ذولع ؛ قال لبيد :
مهلاً أبيت اللعن لا تأكل معه إن إسته من برص ملمعة
ويقال للأرض : الملمع . والممع : تلميع يكون في الحجر والثوب ، أو الشيء يتلون ألواناً شتى .
يقال : حجر ملمع ، وواحدة الممع : لمعة ، يقال : لمعة من سواد أو بياض أو حمرة . ولمعة
جسد الإنسان : نعمته ، وبريق لونه . قال عدي بن زيد :

تكذب النفوس لمعتها وتخور بعد أثارا

واللمعة : قطعة من النبات إذا أخذت في اليبس . قال ابن السكيت : يقال لمعة قد أحشت ،
أي قد أمكنت أن تحش ، وذلك إذا يبست . واللمعة : الموضع الذي يكثر فيه الحلى ، ولا يقال
لها لمعة حتى تبيض . وألمع البلد : كثر كلؤه . ويقال : هذه بلاد قد ألمعت حين يختلط كلاً عام
أول بكلاً العام . وفي حديث عمر : أنه رأى عمرو بن حريث فقال : أين تريد ؟ قال :
الشام ، فقال : أما إنها ضاحية قومك ، وهي الماعاة بالركبان ، تلمع بهم أي تدعوم إليها ،
وتطبيهم . والممع : الطرح والرمي . والماعاة : العقاب ، وعقاب لموع : سريعة
الاختطاف ، والتبع الشيء : اختلسه . وألمع بالشيء : ذهب به . قال ابن بزرج : يقال :
ألمعت بالشيء وألمعت به : أي سرقته . وألمع بما في الإناء من الطعام والشراب : ذهب به .
والتبع لونه : ذهب وتغير .

يقال للرجل إذا فزع من شيء أو غضب وحزن فتغير لونه : قد التبع لونه . وفي حديث
ابن مسعود : أنه رأى رجلاً شاخصاً بصره إلى السماء في الصلاة فقال : ما يدري هذا لعل بصره
سيلتبع قبل أن يرجع إليه ؛ قال أبو عبيدة : معناه يختلس . يقال : ألمعت بالشيء إذا
اختلسته واختطفته بسرعة . ويقال التمعنا القوم : ذهبنا بهم . واللمعة : الطائفة . قال :
واللمعة الموضع الذي لا يصيبه الماء في الغسل والوضوء . وفي الحديث : أنه اغتسل فرأى لمعة في
منكبه ، فدلكتها بشعره ، أراد بقعة يسيرة من جسده لم ينلها الماء ، وهي في الأصل قطعة من
النبت إذا أخذت في اليبس . وفي حديث دم الخيض : فرأى به لمعة من دم . واللوامع :

الكبد . قال شمر : ويقال لمع فلان بالباب : أي برز منه .

واللامعة واللماعة : اليافوخ من الصبي مادامت رطوبة لينة . ويقال : ذهبت نفسه لماعاً ، أي قطعة قطعة .. واليلمع ، والألمع والألمعي واليلمعي : الذي يتظنن الأمور فلا يخطيء ، وقيل : الذي المتوقد ، الحديد اللسان والقلب . قال الأزهري : الألمعي الخفيف الظريف ؛ وأنشد قول أوس بن حجر :

الألمعي السذي يظن لك الظُّـمـنُ كأنَّ قد رأى وقد سمعا

وقيل : الألمعي إذا لمع له أول الأمر عرف آخره ، فيكتفي بظنه دون يقينه ، وهو مأخوذ من الملع ، وهو الإشارة الخفيفة ، والنظر الخفي .

حكى الأزهري عن الليث قال : اليلمعي والألمعي : الكذاب مأخوذ من اليلمع وهو السراب . قال الأزهري : ما علمت أحداً قال في تفسير اليلمعي من اللغويين ما قاله الليث ؛ قال : وقد ذكرنا ما قاله الأئمة في الألمعي ، وهو متقارب يصدق بعضه بعضاً ، قال : والذي قاله الليث باطل ، لأنه على تفسيره ذم ، والعرب لا تضع الألمعي إلا في موضع المدح .

قال غيره : والألمعي واليلمعي : الملائد ، وهو الذي يخلط الصدق بالكذب . والملمع من الخيل : الذي يكون في جسمه بقع تخالف سائر لونه ، فإذا كان فيه استطالة فهو مولع .

(ع م ل)^(١) : في الحديث : ما تركت بعد نفقة عيالي ، ومؤونة عاملي صدقة ؛ أراد بالعامل : الخليفة من بعده . والعامل : هو الذي يتولى أمور الرجل في ماله وملكه وعمله ، ومنه قيل للذي يستخرج الزكاة عامل . والعمل : المهنة والفعل . واعتل الرجل : عمل بنفسه . أنشد سيبويه :

إن الكريم وأبيك يعمل إن لم يجد يوماً على من يتكل

فيكتسي من بعدها ويكتحل

وقيل : العمل لغيره ، والاعتال لنفسه . واستعمل فلان غيره : إذا سأل أن يعمل له . واستعمله طلب إليه العمل . واعتل : اضطرب في العمل . ورجل عمول : إذا كان كسوباً . ورجل عمل : ذو عمل . ورجل عمول : بمعنى رجل عمل ، أي مطبوع على العمل . والعملية : العمل ؛ إذا أدخلوا الهاء كسروا الميم . والعملية والعملية : ماعمل . والعملية : حالة العمل .

(١) لسان العرب والقاموس المحيط ، مادة (ع م ل) .

ورجل خبيث العملة : إذا كان خبيث الكسب . وعملة الرجل : باطنته في الشر خاصة ، وكله من العمل . وقالت امرأة من العرب : ما كان لي عملة إلا فسادكم ؛ أي ما كان لي عمل . والعملة والعملة ، والعمالة والعمالة : الأخيرة عن اللحياني ، كله أجر ما عمل . وعملت القوم عمالتهم : إذا أعطيتهم إياها . قال الأزهري : العمالة بالضم : رزق العامل الذي جعل له على ما قلد من العمل . والمعاملة في كلام أهل العراق هي المساقاة في كلام الحجازيين . والعملة : قوم يعملون بأيديهم ضروباً من العمل في طين أو حفر أو غيره . ويقال : لا تتعمل في أمر كذا : لا تتعن . وقد تعملت لك : أي تعنيت .

واليعملة من الإبل : النجبية المطبوعة على العمل ، ولا يقال ذلك إلا للأنثى : هذا قول أهل اللغة ، وقد حكى أبو علي : يعمل ، ويعملة ويعمل عند سيبويه : اسم لأنه لا يقال جل يعمل ولا ناقة يعمل . وقال كراع : اليعملة : الناقة السريعة ، اشتق لها اسم من العمل . وناقة عملة بينة العمالة : فارهة ، مثل اليعملة وقد عملت . وحبل مستعمل : قد عمل به ومهن . وفي الحديث : « لا تعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد » أي لا تحث ولا تساق . ومنه حديث الإسراء والبراق : « فعملت بأذنيها » أي أسرع لأنها إذا أسرع حركت أذنيها لشدة السير . وعمل البرق عملاً فهو عمل : دام . والعوامل : الأرجل ، وبقر الحراث ، والدياسة . وعامل الرمح وعاملته : صدره دون السنان . وطريق معمل : أي لحب مسلوكة . قال الأزهري : والمسافرون إذا مشوا على أرجلهم يسمون بني العمل . وشراب معمول : قيل هو الذي فيه اللبن والعسل والثلج .

كأن لفظ (ل م ع) يتجه إلى حركة الشيء تنبئ عن حال تزول بسرعة . وكأن لفظ (ع م ل) يتجه إلى حركة الشيء تنبئ عن حال تدوم مستقرة . فهم يقولون كما مر بك : ألمع بالشيء إذا اختلسه واختطفه بسرعة . ويقولون : عمل البرق عملاً فهو عمل : دام . فالبرق يلتع إذا أومض بسرعة ولم يدم . والبرق يعمل عملاً فهو عمل إذا دام . وبين الالتع الذي لا يدوم ، والاعتال الدائم تضاد يشير إلى أن (ل م ل) عكس (ع م ل) مبنى ومعنى .

وما بقي من مجازات اللفظين فهو قائم على صفة الحركة : تنبئ عن شيء وتزول بسرعة في (ل م ع) وتنبئ عن شيء وتدوم مستقرة في (ع م ل) .

وكما أن البرق والرعد مقدمة المطر ، كذلك التاع الشيء مقدمة لتعرفه ، وتوقع ما يكون منه ، وقد قالوا :

الألمعي الذي يظن لك الظنَّ كأن قد رأى وقد سمعا
فهو الذي إذا لمع له أول الأمر عرف آخره ومآله ، وهو مأخوذ من اللمع ، وهو الإشارة
الخفية ، والنظر الخفي .. والألمعي الذي يتظن الأمور فلا يخطئ فهو متوقد الذكاء ، حديد
اللسان والقلب ؛ وتلك مقدمات تسبق الإقدام على العمل ، وقبل هذه المقدمات فلا عمل ...
ولو نظرت إلى أعمال الناس اليوم ، ورددتها إلى أصولها الأولى يوم بدأت أول ما بدأت
لتبين لك أن أبسطها لم يكن ليبدأ لولا أن سبقه التمع كشف عن بعض جوانبه ، ثم توالى لمعاً
بعد لمع ، وإيماضاً إثر إيماض حتى صار بدوامه عملاً ، كالبرق يلتع إذا أومض وانقضى كلح
البصر ، ويعمل إذا استمر ودوام كأنه مشكاة لا تنطفئ .

والكشوف العلمية تلوح أول ما تلوح لمعاً ، ما أسرع ما تمر وتحول ، وتجيء من بعدها
خطوات العمل في تجارب متعاقبة حتى يشرق الصبح لذي عينين ، ويتكشف ما كان خبيئاً ،
ويظهر ما كان مستوراً .

وهذه اللمع يميزها اختلافها عن غيرها « وكل لون خالف لوناً فهو لمعة وتلميع » ولو أن
الرقعة في الثوب ، والومضة في الظلام ، والسواد في البياض ، والبياض في السواد ؛ فيها
ما يخالف بعضها بعضاً لما تميزت . فاللمع أشياء متميزة من غيرها بخالفتها له في لونها ، ولذا
اتسع مجاز اللفظ ، فصارت قطعة النبات إذا أخذت في اليبس لمعة - لأنها تميل عند ذاك إلى
البياض والالتئاع .. وصار الموضع الذي فيه الحلى - وهو نوع من النبات - لمعة ، لتمييز الأرض
الخضراء مما حوّلها بخضرتها اللامعة . وأرض الشام لماعة بالركبان لما يلتع فيها من خضرات
تدعوم إليها وتطبيهم . وطرح الشيء ورميته : لمع ، فهو كالإيماض يلوح مسرعاً وينقضي .
ومثل ذلك إلماعك بالشيء تذهب به فكأنه لم يكن ؛ كاللمعة ما أسرع ما تلوح وتزول . وأنت
حين تلمع بالشيء تختلسه ، وتختطفه بسرعة .

وقد رأيت أن هذه مجازات يخرج بعضها من بعض ، فهي متشابهة لأنها كلها من واد
واحد في حركتها الأولى ، وتؤدي إلى مستقر واحد في مجازها .

وما هي في امتدادها إلا صورة لذلك التفجر السكاني في العالم اليوم ، يتفجر بالتوالد
فإذا هو لا حصر له ، وكل ينزع إلى أصول أولى صدر عنها .

وإذا بدأ البرق أول ما بدأ بالإمضاء فإنه منته بها أيضاً ، وبين الإيماضتين عمل .

وإطلاق القوم اسم العمل على ما دام من البرق لا يراد منه البدء ولا النهاية وإنما يراد منه ذلك الاستمرار بين البدء والنهاية ، لأنه لو بدأ وانتهى بسرعة لما سمي آنذاك إلا التامع وهو عمل بدوامه ولولا دوامه لما سمي عملاً ، ومن هنا كان خير الأعمال ما داوم صاحبه عليه . والعمل المتقطع (لماع) واللماع أن يذهب الشيء وينقضي قطعة قطعة وكأنه لا يستمر متصلاً .

والعمل حين يتقطع (لماعاً) أي قطعة بعد قطعة فكأنك تطرحه ، أو ترميه لترتاح منه ، وتتقف عند هذا الحد دون أن تتطلع إلى شيء جديد ، والتطلع إلى الجديد (التماع) أيضاً ، ولكنه التماع لحال غير معتادة ، فالمعتاد لا يفطن إليه ولا يلح ، لأن العادة ذهبت به عن مجرى التفكير ، ولا يلتصق إلا بما خالف عموم الشيء وظهر عليه كالرقعة الخلق في الثوب الصالح ، أو كالرقعة ما تشاء في العين واليد قوة ومتانة يرفع بها الثوب الخلق ، فالرقعتان ملتعتان ، الجديدة والخلق ؛ الأولى بجديتها ، والأخرى بخلقها واهترائها ، فالالتماع تميز الشيء عما حوله ، وهو نكوص إن كان تدنياً ، وهو تسام إن كان تطلعاً إلى شيء جديد .

والذي يعمل إما أن ينكص ويتراجع حين يلتصق في عمله ما هو فيه كالرقعة الخلق في الثوب الجديد ، وإما أن يتسامى فيه حين تلتصق فيه رقعة جديدة ملء العين واليد متانة وقوة ، وهو متوقف في عمله حين يجريه على عادته فيخرج حين يخرج منه دون أن تلتصق له حال أخرى يكون عمله فيها خيراً مما هو عليه ، فهو ليس ألمعياً يتظن عجيء الأمور على نحو أحسن فلا يخطئ الخطوة الفضلى في طريق التطور ، والذي لا يلح إلى شيء جديد يستشرف أفقه ، ويتطلع إلى ما بعده ، يحيا فيما بين يديه من معتاد العمل ، حياة لا تطلع فيها ، ولا تلح بجديد ، فهو كالموقوف إن لم يكن متوقفاً .

وهكذا ترى أن (العمل) يسبقه (الإلماع) إليه في تظنن سابق يستشرف معالمه ، ويتطلع في مداه ، ويتلوه (الإلماع) إلى التجديد فيه ، فهو مسبوق بالإلماع ومتلو بالإلماع .. وهو بينها عمل بين إلماعين ، وهذا هو تعاقب الأضداد وتتاليه لنسج حلة العمل الإنسانية . والالتماع والاعتمال يكادان لا يتميزان في المرحلة الحيوانية ، والمرحلة الدنيا من الإنسانية ، ويبدأ التميز حين تتقدم العمل طليعة في صورة إلماع بإشارة أو نظر إلى الحال التي سيكون عليها العمل . وفي المرحلة الحيوانية ، والمرحلة الدنيا من الإنسانية يكاد يتحد الالتماع والاعتمال ؛ فالحيوان والإنسان فيها يقومان في الوقت نفسه بالتماع الشيء وعمله في آن واحد ،

فالذئب تلمع إليه الفريسة فيهجم عليها لافاصل بين إلماعها وهجومه ، وقل مثل ذلك في أعمال الإنسان البدائي ؛ فهو ما أن تلمع إليه حال حتى ينصرف إليها أو ينصرف عنها وقد اتحد إلماع الشيء بانصراف إليه أو عنه ؛ فالمراحل تكاد تكون متحدة . وتبدأ المراحل بالتأيز بسبق الإلماع وتوسط العمل فالإلماع إلى عمل جديد .

وهذه المراحل المتعاقبة التي يدل عليها منطق الحرف تضع العمل بين إلماعين ، وهذا الوضع له معناه الكبير ، لأن العمل إن لم يكن بين إلماعين فهو عمل بدائي إن لم ينحط إلى مرتبة الحركة في الحيوان الأعجم فإنه منحط حتماً إلى شكل بدائي من أشكال الحركة عند الإنسان البدائي . . والذي تضعه الآلة اليوم إلى جوار حركة واحدة يقوم بها ولا يتعدها مثل الأعمال التي يقوم بها الإنسان على طريقة (البساط الدائر) يمر هذا البساط على عمال كثيرين ، يضع كل عامل شيئاً معيناً في الجهاز المراد عمله ، فإذا أتم البساط دورته ، أصبح الجهاز كاملاً ، هذه الحركة الواحدة تلغي إنسانية الإنسان لأنها تسقط من عمله (الإلماع) السابق واللاحق لتبقيه عملاً صرفاً لا يلمع ولا يشير بشيء . وإذا كان العمل يتجه إلى حركة الشيء تنبئ عن حال تسير سيرها الطبيعي بدوام واستقرار ، فإن اللمع حركة تزول بسرعة ولا تستقر . والذي يوضح التضاد هو لفظ (م عمل) الذي هو ضد (ع م ل) أيضاً لأن الحرف الثالث لا يغير من الوجهة ، ولأن المقارنة هنا بين ثنائي وثنائي ، والثنائي هو الأصل في الحركة . فالمعل : الاختلاس بعجلة ، والاختطاف . والمعل : إخراج الحوار من حياء الناقة إعجالاً لخروجه على طبيعته . ومعل أمره : أفسده بإعجاله . وتتجه معاني المعل إلى السرعة والإفساد والاختلاس والاختطاف والخروج على غير الطبيعة المعتادة ، وكل هذه المعاني ضد معاني العمل التي تنصرف إلى مجيء الحركة على طبيعتها المعتادة في دوام واستقرار كالبرق إذا دام وثبت فإنه يعمل . ومعاني المعل تلتقي مع معاني اللمع ، وكلاهما ضد العمل وكل منهما يصور جانباً من جوانب التضاد . ويلاحظ دائماً وكما هي الحال هنا أن اختلاف الوجهة يؤذن بصور من التضاد لا حصر لها ، كما يؤذن اتحادها بصور من التشابه لا حصر لها أيضاً . والعمل ما جاء على الطبيعة المعتادة ، والمعل ما جاء على خلافها ، ولكن طبيعة المجاز ليس لها حدود . ولعلمهم حين عرفوا ذلك أقاموا طبيعة تنظر في الإلماع فقط فتكون قبل العمل وبعده إلماعاً يسبق العمل ويتلوه كالمهندسين في كل ميدان . ولكن هذا لا يكفي قطعاً ولا بد للإبقاء على إنسانية الإنسان من ترويضه بالإلماع ، في دورات أو ضروب أخرى من العمل ، أو تنويع العمل نفسه لئلا تزول إنسانيته ، فتبقى في المظهر دون الخبر ، وأن ينصرف إلى عمل يتجدد به .

وتنوع العمل يستلزم بحكم هذا التنوع أن يكون مسبقاً وملتواً بالإنعام ؛ مسبقاً بالإنعام إلى ظواهره الجديدة ، وملتواً بالإنعام إلى حالته المتطورة في المستقبل .

وكل عمل لا يكون مسبقاً وملتواً بالإنعام فهو عمل حيواني أو عمل إنساني في بداية مراحله ، ولو كان عملاً في سفن الفضاء ، فالعمل مهما سما وعلا فإنه حين لا يلعب في البدء وفي الختام هو عمل حيواني أو عمل بدائي في أكبر تقدير ، والإنعام أزهار التجديد وهو إنساني بقدر ما يلعب من عتبات الحاضر إلى قمم المستقبل . والقول بأن الإنعام يجب أن يسبق وأن يتلو العمل ليكون إنسانياً لا يعني أنه إنعام عند الخطوة الأولى من البدء ، والخطوة الأخيرة من الانتهاء .. إن كل جزء من أجزاء العمل مهما صغراً أو كبر مهما كان بسيطاً أو عظيماً لا يسبقه ويتلوه الإنعام فليس بعمل إنساني ، وهذه حال من اليقظة لا يطبقها الإنسان إلا إذا بلغ الكمال ، لذلك تراه نائماً في أكثر أوقاته غافلاً عن هذا الإنعام ، ولولا أن يقظة المجموع التي تتناوب القيام بدور الإنعام على الأعمال وبشكل يكاد يكون غريزياً لما خرج الإنسان عن مرتبة الحيوان قيد أنملة ، ومن المعروف أنه ما أن تظهر حالة شاذة عما هو معتاد في مجال ما حتى يقوم الإنعام الجمهور بدوره في التنبيه عليها ، ولكنه الإنعام تال وليس إنعاماً سابقاً ، أما الذين يقومون بالإنعام السابق فهم قلة قليلة جداً من هذا المجموع ، وإذا كانت هناك فائدة في الإنعام التالي للشيء ، فإن الفائدة كل الفائدة في الإنعام السابق على الشيء ، ولعل الفرق في درجة تطور مجتمع عن آخر يتمثل أكثر ما يتمثل في الإنعام السابق الذي يزداد كلما ذهب المجتمع في التطور إلى مدى أبعد .

أما الإنعام التالي فهو وإن نفع لكنه قليل الجدوى ، وجدواه في أنه يعمل على دفع المجتمع إلى أن يكثر فيه من يقوم بدور الإنعام السابق ليصبح العمل عملاً إنسانياً .

وكالعمل الإنساني في أن يسبقه الإنعام واستشراف وتطلع من المجموع ، ولا يدخل في الوهم تلك الحالات المرضية التي تجعل المجتمع جاحداً لكل ما بين يديه متطلعاً إلى آخر يناله .. لأن هذا التطلع قائم على إنكار الوساطة بين الإنماعتين وهو العمل ، فالذي يتطلع إلى الأفضل منصرفاً عن لحظته الآنية ، فهو بانصرافه عنها انصرف عن الخروج منها إلى مرحلة الإنعام لما هو جديد ، وعاد إلى مرحلة من الإنعام متخلفة وهو يحسب أنه متقدم ، لأنه لا سبيل إلى الإنعام المتطلع نحو المستقبل إلا عن طريق إنجاز ما بين يديه حالياً إنجازاً فيه تطلع ، فالتطلع أو الإنعام يتمثل بانصرافه إلى إنجاز ما بين يده إنجازاً مسبقاً بالإنعام وملتواً

بالماع ، أما إذا غفل عما بين يديه من عمل ليلمع فقط ، فهو ملمع في فراغ إلى فراغ ، ولن يأتي بشيء ، ولو ظهر للسذج بأنه ألمعي زمانه ، فإنه فقد الإلماع لأنه فقد العمل المسبوق والمتلو بالإلماع ، وهذه حال مرضية تنشأ في الحضارات المنقولة ، لأن هذه الحضارات تستورد أعمالاً جاهزة ، واستيراد الأعمال الجاهزة سهل ، ولكن الصعب كل الصعوبة هو استيراد (الإلماع) قبل وبعد العمل .

ولهذا ترى الناس يلمعون بما صنعت أيديهم من ملاعق الخشب أكثر من إلماعهم بالأعمال الحديثة لا يصنعونها ، لأن الأعمال الحديثة يستحيل استيرادها بما يسبقها من إلماع ، وإذا فقدت الأعمال هذه الصفة التي هي قوامها أصبحت أعمالاً متأخرة وإن كانت في ذروة التقدم ؛ هذا الكلام كله قائم على أن العمل واسطة العقد بين إلماعين ينهى بها لفظ (عمل) فأنت حين تنتهي من اللام في (عمل) تكون قد بدأت حتماً باللام في (ل مع) وحين تنتهي من العين في (ل مع) تكون حتماً بدأت بالعين في (عمل) فالعمل ينتهي حتماً بالإلماع ، والإلماع ينتهي حتماً بعمل . وحين لا يكون الإلماع لا يكون عمل . ومتى لا يكون عمل لا يكون إلماع ، والذين يلمعون بلا عمل ينسجون لأبنائهم أثواباً من خيوط الظلام ، فقد ضل سعيهم في حياتهم وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا .

إن اتحاد العمل واللمع في لفظ واحد يشير إلى اتصالهما في الواقع الذي يرمزان إليه وهو أمر لا بد منه لقيامها ، ولا يمكن قيام أحدهما دون قيام الآخر ، والذي يقع في المراحل الحيوانية ، أو المراحل البدائية من الإنسانية هو عدم التمييز بينها أو عدم وضوحه على الأقل بصرف النظر عن الوضوح الغريزي . وإذا قام العمل وحده فهو أقرب ما يكون إلى فعل الغريزة ، كما أن اللمع إذا قام وحده فهو افتراء واختلاق . فالألمعي ذو الذكاء المتوقد والقلب اليقظ والبصر الحديد الذي إذا لمع له أول الأمر عرف آخره - ينحط حين ينفصل عن الأمر يتعرفه ويستشرف نواحيه فإذا هو ملاذ يخلط الصدق بالكذب - وليس هذا في لفظ الألمعي من قبيل التضاد ، فكل الألفاظ تجري هذا المجرى وتتردد بين أقصى درجات الشيء وأدناها .

والشيء يلمع لك في واقعه الحي ، ويلمع لك في خيالك الخلق ، والإلماع من واقع حي مائل في الوجود غير الإلماع من الشيء يخيل في الذهن وليس له وجود في الخارج ، فالإلماع الأول موصول بالرحم بالعمل ، والإلماع الثاني ليس له في واقع العمل من وجود ، ولعمل الإنسان قد اجتاز بحكم التطور هذا المنطق إلى وجوهه الدقيقة في التطبيق العملي ، ولم يعد

يجادل في قيمة الإلماع قبل وبعد العمل ، ولكن الغاية من هذه السطور ربط تطور الحاضر بقواعده الأولى ، وأصوله التي تفرع منها وصدر عنها ؛ تلك هي الغاية وذلك هو الغرض ، فالحركة في مظاهرها السالفة والموغلة في القدم تحتوي في مضمونها على ما يصلها بالحركة في يومنا هذا وفيها يأتي . وإذا كانت الحركة في أولها إشارة إلى شيء وحالاً تميز من غيره بجذته ثم أصبح بالعمل مستقراً في نظام معين فليست هذه الحركة في صدق إشارتها ، وتميز اتجاهها إلا تعبيراً عما يحيط بها ، وما يستقر فيها ، فهي في كل شيء واحدة ، والحركة في الألفاظ ككل الحركات في الوجود لا تزيد على أنها تعبير عن شيء وبيان عن وضع له اتجاه ، ويجريان إلى غاية ، ولكونها حركة معبرة مبينة متجهة ذات غاية ، أمكن الاعتماد على صورتها اللفظية التي هي بمثابة السجل الوثائقي لها ، فهو سجل أمين وصادق ، لم يخلق اختلاقاً وإنما جاء من فطرة الأشياء التي فطرت عليها ، ومن أصدق من الفطرة حديثاً ؛ لأن صدقها من صدق فاطرها سبحانه .

وحيث بدأت هذه الفطرة حياة الوعي بدأ الوعي في حياة الضدين حياة (ع م ل) في (ل م ع) و (ل م ع) في (ع م ل) بمعنى أن الصورة المقابلة للشيء والكامنة فيه بدأت قترأ وتلوح من دائرة الوعي ، وأصبحت كل خطوة في (ع م ل) تقابلها خطوة مماثلة لها في (ل م ع) وأي واع لا يفكر فيما هو فيه من عمل ، وأي واع لا يعمل بما يهديه إليه فكره ، حتى إذا عمل الفرد ولم يفكر ، أو فكر ولم تبرز أفكاره في صيغها العملية قام التناقض الحاد ، وانفصمت عرى التلاحم المتعاونة بين الاعمال والالتام ، وأصبح المرء مفكراً بلا عمل ، وعاملاً بلا فكر ، وانحط الضدان إلى الاتحاد المتدني المستفل ، اتحاد الحركة الحيوانية ، وطويت الصفحة الإنسانية لصفحة جديدة لارحة فيها للإنسان ولا أثر .. وليس هذا الانفصام بين الضدين في (ع م ل) و (ل م ع) ومآسيه حين يلبس أثواباً خادعة براقية في مكاتب وكوادر تحيا وتعيش على انفصام عرى التلاحم بين الأضداد دون أن تستفيد من اتحادها القائم فيها ، والقائمة عليه ، وحين يقول بعض من اتجه فكرهم إلى هذا التضاد أن وعيه هو الطريق إلى اتخاذ الخطوة المناسبة فهو على حق في ذلك ، وكل الذين تكلموا في هذا الموضوع ، تكلموا بوحى من اتحاد الشيء وضده في وحدة واحدة لنسج حلة الوجود الذي نحياه ، وإن خير لسان ، بل اللسان المعبر عن هذه الوحدة الواحدة هو البيان ، والبيان في صورة رموز لفظية هو مرآة الذات في صفحة الوجود ، ومرآة الوجود في صفحة الذات هي الشاعر الإنسانية التي تبدو في ملامح الوجود من حولنا .

ومعرفة قيمة العمل تأتي من معرفة قيمة مراحله الثلاث : الإلماع أولاً وآخرأ ، والعمل الذي هو واسطة عقد هذه الخطوة .

فإذا انحصر الإلماع في ذوي الخبرة ، صار العمل بعد تجريده من الإلماع عملاً أقرب إلى حركة الحيوان منه إلى جهد الإنسان ، وإذا أريد للعامل أن يكون ملمعاً وفي حدود الضرورة فلا بد من اتحاد العاملين ليطلبوا بتدريبهم على الإلماع لا ليصير كل عامل ألمعياً ذا فكر ثاقب وبصر حديد ، يتظن الأمور فلا يخطيء ، ويلمع له أول الأمر فيعرف آخره ، وإنما لتقريب مسافة الخلف بين الألمعي والعامل ، فلا يطغى وجه على وجه طغياناً تتقلب فيه الموازين وتضطرب له الحياة .. واتحاد العاملين للإمساك بشيء من الإلماع على الأقل وإن نفع ظاهراً ؛ فإنه لا ينفع إلا إذا سلك طريقه ، وطريقه في إقامة التعاون بين الأضداد ؛ بين (عمل) و (لمع) .

وطريق التوازن أن يتجه اتحاد العاملين إلى تقريب المسافة بين فئة الإلماع أو الألمعيين ، وفئة الاعمال أو العاملين .

أما الاتجاه إلى إلغاء الفروق فذلك أقصى الأمد ، وهو آخر الخطوات ، والذين يتعجلون يلقون بكل شيء إلى التهلكة .. إن الانفصام بين (عمل) و (لمع) يبدأ في آخر المراحل الحيوانية وأول المراحل الإنسانية التي تلتها ، وكان يضيق ويتسع بين الأفراد والجماعات ، والمشكلة تبدو في أن الذي اتخذ أحد الضدين كالألمعيين ، يدخل في صفة كل عامل أخذ بطرف من الإلماع ، وكأنه بارتفاعه فوق أمسه خطوة واحدة قطع كل ذلك البون الشاسع الذي كان يفصله عن الألمعيين فهو اليوم ألمعي ، ولا يقبل أن يتعامل معه أحد إلا على هذا الأساس ؛ وهذه مشكلة أيضاً ، كمسألة من يبحث عن حشفه بظلفه ، ولكنه طريق لا بد من سلوكه ، فالساواة ليست بين أيدي البشر الآن ، ولا في القريب العاجل ، ولكنها غاية لأشياء أشرف ولا أنبل من السعي إليها ، والعمل من أجلها من الذين أتموا دورة في حركة الأضداد وأصبح ارتباطهم بها أقوى من رغبتهم في الخروج عليها ، والانتقاص من شأنها ..

وحين يصبح الألمعي ملازماً لثمرة العمل الذي بين يديه لا يتطلع إلى ما بعد ذلك ، فهو في الحقيقة لم يعد عاملاً لأنه ليس بعامل في الأصل ، ولم يعد ألمعياً لأنه وقف عند حدود ما بين يديه ولم يتطلع إلى التمتع المستقبل . فهو في التصنيف الإنساني أدنى درجة من العامل العادي ، لأن هذه المرتبة لم يبلغها حتى يتجاوزها إلى غيرها ، لأنه يتجاوزها حين يستوعبها لالذاتها

بل لما هو أبعد منها .. والمشكلات تصدر كلها عن انقسام المجتمع إلى فئة المعيين ، وفئة عمال . وحل هذه المشكلات في الوحدة ؛ وحدة الإلماع ووحدة العمل ، لأن العمل إلماع من جهة ، وعمل من جهة أخرى ، وإذا تجرد العمل من الإلماع فقد انحط إلى حركة الغرائز ، كما أن الإلماع إذا تجرد من العمل انحدر إلى ما هو أدنى من ذلك ، وليس هناك من فرق بين الإلماع والعمل إلا فرق التعاقب ، فكل منها مقدمة للآخر ، وإذا لم يكونا كذلك فهذا شيء آخر وحركة أخرى من تلك الحركات التي لا تزال في مراحلها المتدنية ، وإن انتشرت من حولها الكشوف والمخترعات . وحين يقال فرق في التعاقب فهو يعني حدوث شيء جديد ، فليس التعاقب للتعاقب وحده وإنما لغاية أخرى جديدة يتعاقب الليل والنهار ، بل يتعاقب تبادل المواقع بين البذرة والشجرة ، والشجرة والبذرة من أجل شيء جديد .. لقد سمى القوم الليل والنهار بالجديدين ؛ ولو كانا للتعاقب وحده لم يكونا جديرين بهذا الاسم .. إنها طرفان ، وجديدهما بما يجد فيها لا بتعاقبها وحده ، وهذا معنى قول ابنة الحرف الخنساء :

إن الجديدين في طول اختلافهما لا يفسدان ولكن يفسد الناس

فما في وعاء الليل والنهار يتداوله الصلاح والفساد ، أما الليل والنهار فوجودهما ليس في ذاتها بل هو فيما يجيء فيها ، والشمس ليست جديدة ، ولكنها تطلع كل يوم على جديد ، بل إنها ذاتها تطلع كل يوم في حال جديدة .. وكل شيء في الوجود ليس هو ذاته في اللحظة الماضية ، كما أنه ليس هو ذاته في اللحظة الآتية ، وهذه الحال التي هي تحول من شيء إلى شيء هي ذاتها وجود الشيء وقوامه . يقول أبو العلاء المعري :

ألا إنما الأيام أبناء واحد وهذه الليالي كلها أخوات
فلا تطلبن من عند يوم وليلة خلاف الذي مرت به السنوات

إن شيخ المعرة ينظر إلى مسيرة الطباق الصرف ببصيرته ، فيراها ثابتة ، وينظر إلى ثمارها فيراها متحولة متبدلة ، فكان يرى الطباق في مسيرة الأيام حركة ثابتة ، ويطلب أن لا نحمل الحركة أكثر مما تحتل ، ولا نضع على عاتق الأيام حملاً لا تحمله ، ولا نرجو أن تكون الأيام في سيرها غير ما كانت ، فهي حوّل قلب تمضي في سيرها من الشيء إلى الشيء ذاته دون أن يكون الشر والخير مقرونين في قرن واحد ، وموثوقين إلى وتد هذا الطباق الذي يجري بها إلى غاية واحدة ليست خيراً محضاً ولا شراً محضاً ولعل أبا العلاء لا يزال يرى موكب الوجود في خطواته الأولى ، تلك الخطوات التي يتحد فيها الخير والشر معاً كاتحاد العمل واللمع في حركة الحيوان وحركة الإنسان الأولى ؛ إنه يريد أن يمتاز الخير من الشر ، وأن يكون الخير متبعاً

والشر محذوراً ، ولكن التميز والتأليف بين الأضداد لإلباس الوجود ثوباً من نسيج تألفها واتحادها في الوعي لم يكن قائماً في زمنه ولعله لا يزال على عتبات خطواته الأولى . فالوجود ، كل الوجود يعيش حتى الآن على جانب واحد من النقيضين ، فالمجتمعات للتطورة تعيش حياة الإلماع ، فهي تلتع بأبصارها كل ما في أيدي غيرها لو استطاعت ، وتختلسه اختلاساً ، وتتخطفه تخطفاً ، فما أن ترى شيئاً إلا ألمت به مستأثرة بعوائده دون الناس أجمعين . والمجتمعات المتراخية تعيش حياة العمل مفصولة عن الإلماع ، فكأن ما بين يديها من أسباب عيشها خاضع لحركة أخرى من مكان آخر لا تقلك قبولها ولا رفضها . ولا يتحد الاعتال والالتاع إلا حين تعيش المجتمعات حياتها واعية للتناقض وعياً مؤثراً في الشيء ، ومتأثراً به بحيث يكون منطق التناقض هذا جارياً على طبيعته المقدورة له .

وذلك بعد رؤية الفرق بين التناقض الذي يدفع الحياة للحياة المتطورة ، ويرد التناقض المضاد للتناقض الأصيل . وكل هذا التفصيل حول الاعتال والالتاع يتلخص في أن يصبح الالتاع عملاً ، ويسفر العمل إلى قيام التاع جديد لأعمال أخرى ، وهكذا يتعاقب الضدان . والألمعي المستمر في التماعه لحركة الشيء من ماضيها وحاضرها ومستقبلها وارتباطها بالتطور عامل . ويمكن القول كما هي الحال في كل لفظ ، إن بداية العمل على مشارف الإلماع وبداية الإلماع على مشارف العمل .. وإن السرعة من طبيعة الإلماع الذي يستأتي فيصبح عملاً ، وإن الامتهان ، وشق الدروب اللاحبة في مساق الإنتاج من صفات وطبيعة العمل المستقر ، وفي طبيعة الحركتين ما يجعل إحداها ضد الأخرى . وتكرار القول : إن المجاز واسع لا تحده حدود سوى تلك التي تجعل نسبة المجازات إلى أصلها ممكنة وقائمة على أساس التضاد والذي يعيش في صورة العمل والإلماع كما هي في ذهن اليوم ، لا يستطيع الخروج من أسرها وقيودها ليبلغ صورة الحركة ؛ في وجهتها الأولى تتجه في العمل للثبات والاستقرار والدوام ، وتتجه في الإلماع للإسراع والإيجاز . والعمل يصبح مَعْلًا ، أي يصبح عملاً لا يواكب حركة التطور حين لا يرى الوعي في وجهه كيف الخطوة السابقة ، ولهذا فإن التطور يقوم على رصد الوعي لكل كيف جديد في كل خطوة وإلا أصبحت الخطوات كلها كما لا كيف فيها .

إن محيي حرف القوم متضمناً الشيء وضده في لفظ واحد ، كـ (س ر ع) الذي يتضمن في مقلوبه (ع ر س) ؛ متصل بتفاعل الذات مع الوجود وكأن ألفاظهم ثمرة لهذا التفاعل ، فهي بمثابة صوغه في كلمات ، جاء الوجود على صوغها^(١) فهو مرتسم فيها ، منقول إليها تقللاً

(١) قدرها ، ومثالها .

أميناً لا تكلف فيه ولا إعنات ، عفواً خاطر ، وفيض السليقة ، وعطاء الفطرة .

والوجود في كل شيء فيه قائم على مثل التضاد الموجود في حروفهم ، وجاء على سنته فيها فرسا رهان حلبة واحدة ، ويجريان إلى مستقر واحد بقدر موزون . وذات الإنسان كذوات الألفاظ قائمة على التضاد بين الغريزة والوعي ، أو بين الرغبة والعقل ، أو بين الشهوة والفكر ؛ والتضاد في الإنسان له لسان ينطق به ويعبر عنه ، وهذا التضاد قائم في رموز هذا الحرف كما هو قائم في كل شيء في هذا الوجود .

التضاد في الوجود له صورة واحدة ، أما في الإنسانية فله صورتان ؛ صورة في الإنسان كذات ، وصورته فيه كتعبير ، يتجلى فيه تضاد هذه الذات كما هي في واقعها ، وليس هذا إلا من قبيل الإيضاح .

(ف ع ل) - (ل ع ف) :

(ف ع ل) : ^(١) الفعل اسم للحركة العامة في الوجود ، أما العمل فهو امتهان وتكلف ، وهو خاص بالإنسان ، وهو داخل في عموم الفعل الذي يشمل كل حركة ، ويستعمل كل منها مكان الآخر تجوزاً .

والفعل يترجح بين أعلى صفات الكمال وأدنى حالات القصور ، فأدنى حركات المادة فعل وما يصدر عن الكامل فعل ولكن العمل لا يصدر إلا عن الإنسان وحده .

وليس هذا تقسيماً فلسفياً ، إنه التقسيم الذي ينطق به حرفهم فقد ورد لفظ (ع م ل) في القرآن الكريم في حدود (٣٥٦) مرة مضافاً إلى الإنسان عدداً مرة واحدة أضيف فيها إلى الخالق سبحانه : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴾ [يَس : ٧١/٣٦] وكأن سبق ﴿ خَلَقْنَا ﴾ سوغ إضافة العمل للأيدي لدخوله في شمول الخلق ، فالعمل منه ابتداء ، وخلق امتهان في تذليل الأنعام لهم ﴿ فَهُمْ لَهَا رُكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ ﴾ [يَس ٧٢/٣٦ - ٧٣] .

(١) جاء في القاموس المحيط للفيروزآبادي أن الفعل : حركة الإنسان أو كناية عن كل عمل متعمد ، وجاء في اللسان أو غير متعمد .

كما ورد لفظ (ف ع ل) في حدود مئة وأربع مرات ، وقد أضيف إلى الله سبحانه فيها أكثر من عشرين مرة ، لأن الفعل ابتداء ، والعمل امتهان . قال ذو الرمة يصف الابتداء على غير مثال سابق^(١) :

وشعر قد أرق له غريب أجنبه المساند والمحالا
فبت أقيمه وأقصد منه قوافي لأعد لها مثالا
غرائب قد ذهبن بكل أفق من الآفاق تفتعل افتعالا
أي تبدع ابتداءً غير مسبوق إلى مثله ، والفعل مشترك بين الإنسان والحيوان ، أما العمل فهو إنساني الوجه واليد واللسان .

وإن ابتداء ذي الرمة الذي أرق ، وبات يقيه ويقصد منه ، ويصف في سهره المورق ما عاناه من تلك القوافي ، كأخيه بشار الذي يعاني من شعره ما تعانيه المرأة في مخاضها ، وكذلك كل الشعراء الذين لا يغرمهم بالمعاناة أبو الطيب :

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراحها ويختصم

فالعمل إنساني وهو امتهان وتكسب ، والفعل حركة الشيء تسمو فإذا هي كاملة وتنخفض فإذا هي غريزة أو كالغريزة ، وهي بهذا الوصف كاملة أيضاً لأن فعل الغريزة كامل ، والفرق واضح بين أن يكون الكمال غير منقوص فهو فعل ، وبين أن يكون فعلاً غريزياً فهو كامل أيضاً وإن كان بدائياً ، والترجح بين خطوة النقص وخطوة الكمال من صفات العمل فهو دائماً وأبداً ناقص يمضي إلى الكمال .

ولهذا يطلق لفظ الفعل على كل حركة لأنه يصدق عليها جميعاً ، ولا يطلق العمل إلا على الفعل بين التكامل والتفاضل .

والافتعال المشتق من (فعل) ابتداء يكون على غير مثال ، فهو في سموه خلق وإنشاء ، وهو في تدينه غريزة مبصرة عمياء ، والمفتعل مبدع أو مفتر ، والفعل يجري بين أخفض الدرجات وأعلاها ولكن العمل لا يسمو سمو الخلق ولا ينزل إلى الغريزة الخالصة لأنه امتهان واكتساب عن وعي .

ومنطق الألفاظ هذا في تحديده لمكانة العمل يبعده عن العفوية كما يبعده عن بلوغ نهاية

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادة (ف ع ل) .

الكمال فهو في طريق الاكتمال ، وهذا معنى في غاية الدقة ، فهو يخرج من دائرة العمل كل صيغة ترجع القهقري لتلحق بالغريزة ؛ كل صيغة تجسد فلا تتكامل ، فالجود ولو في تسام تراجع . لأن الوجود في تغير مستمر ، والوقوف كالتراجع ، ولو تخلفت عن إدراك القطار ثانية أو أبداً من الآباد ؛ فالتخلف واحد في الحالتين ، لأن الشمس تجري لمستقرها ولا تنتظر أحداً .. ولكن المجاز أكبر من كل هذا ، فهو متجاوز دائماً يتخطى الحدود ، ويخرج على القيود ، فيضع العمل في مكان الفعل ، والفعل في مكان العمل ، وكل ذلك سائغ مقبول ، فنحن في وجود متشابه ، والمثل العامي يقول : « جمل مطرح جمل يبرك » .. ولكن لكل جمل صفاته ، ولكل مبرك حدوده في المكان على وجه الزمان .

وليس في هذا ما يعمي الأمور ، فيجعل السالب موجباً والموجب سالباً ويمنع الفعل من أن يتخصص بالعمل ، والعمل من الدخول في عموم الفعل ، والفرق بينها يتضح من مستعملات القوم التي تتجه بكل لفظ إلى خاص معناه ، وتعاقب الألفاظ مجازاً لا يبهما لأن السياق يشف بخصائصها .

وجاء في معاني (ف ع ل)^(١) : الفعل كناية عن كل عمل متعدد أو غير متعدد ، فالاسم مكسور ، والمصدر مفتوح . والفعال مصدر ، والفعال بالفتح : الكرم . قال هذبة :
ضروب بلحييه على عظم زوره إذا القوم هشوا للفعال تقنعا

قال الليث : والفعال : اسم للفعل الحسن من الجود والكرم ونحوه . ابن الأعرابي : والفعال : فعل الواحد خاصة في الخير والشر ، يقال : فلان كريم الفعال ، وفلان لئيم الفعال ، قال : والفعال بكسر الفاء : إذا كان الفعل بين الاثنين ؛ قال الأزهري : وهذا هو الصواب ولا أدري لما قصر الليث الفعال على الحسن دون القبيح . وقال المبرد : الفعال يكون في المدح والذم ، قال : وهو مختص لفاعل واحد ، فإذا كان من فاعلين فهو فعال ، قال : وهذا هو الجيد . وكانت منه فعلة حسنة أو قبيحة ، والفعلة : صفة غالبية على عملة الطين والحفر ونحوها لأنهم يفعلون .

قال ابن الأعرابي : والنجار يقال له فاعل . ويقال : شعر مفتعل ؛ إذا ابتدعه قائله ولم

(١) لسان العرب ، مادة (ف ع ل) .

يحذه على مثال تقدمه فيه مَنْ قبله . وكان يقال : أعذب الأغاني ما افتعل وأظرف الشعر ما افتعل . قال ذو الرمة :

غرائب قد ذهبن بكل أفق من الآفاق تفتعل افتعالا
أي يبتدع بها غناء بديع وصوت محدث ، ويقال لكل شيء يسوى على غير مثال تقدمه : مُفْتَعَل ؛ ومنه قول لبيد :

فرميت القوم رشقاً صائباً ليس بالعصل ولا بالمفتعل
وقوله تعالى : ﴿ والذين هم للزكاة فاعلون ﴾ [المؤمنون : ٤/٢٣] .

قال الزجاج : معناه : مؤتون . وفعال الفأس والقِدوم والمطرقة : نصابها . قال ابن مقبل :

وتهوي إذا العيس العتاق تفاضلت هوي قَدوم القَيْن حال فِعالها
يعني : نصابها ، وهو العمود الذي يجعل في خَرْتها ، يعمل به . وأنشد ابن الأعرابي :
أنته وهي جانحة يداها جنوح الهيرقي على الفِعال

قال ابن بري : الفِعال مفتوح أبداً إلا الفِعال لحشبة الفأس فإنها مكسورة الفاء .
والفعلة : العادة . والقَعْل : كناية عن حياء الناقة وغيرها من الإناث .

وقال ابن الأعرابي : سئل الدُّهيري عن جرحه فقال : أرقني وجاء بالمفتعل ؛ أي جاء بأمر عظيم ، قيل له : أتقوله في كل شيء ؟ قال : نعم ، أقول : جاء مال فلان بالمفتعل ، وجاء بالمفتعل من الخطأ . ويقال : عذبي وجع أسهرني فجاء بالمفتعل إذا عانى منه ألماً لم يعهد مثله فيما مضى له . ابن الأعرابي : افتعل فلان حديثاً إذا اختلقه ، وأنشد :

ذكر شيء يسألني قد مضى وشاة ينطقون المفتعل
وافتعل عليه كذباً وزوراً : أي اختلق . وفعلت الشيء فافتعل كقولك : كسرت فأنكسر .

(ل ع ف)^(١) : ألغف الأسد أو البعير ولغ الدم ، أو حرد ، وتهياً للمساورة كتلغف ، أو نظر ثم أغضى ثم نظر .

قال الأزهري : أهلها الليث . قال : وقال ابن دريد في كتابه ، ولم أجده لغيره : تلغف الأسد والبعير : إذا نظر ثم أغضى ثم نظر ، قال : وإن وجد شاهد لما قاله فهو صحيح .

(١) القاموس المحيط ولسان العرب ، مادة (ل ع ف) .

الفعل عموم يدخل تحته كل تحرك ، والحركة ظهور وإبداء وإعلان ، يقابلها الخفاء والإضمار والاستتار . وكون الفعل متصلاً بالشئ يظهر ويبدو ؛ يبدو في قول هدية بن خشرم :

ولا تنكحي إن فرق الدهر بيننا أغم القفا والوجه ليس بأنزعا
ضروباً بلحييه على عظيم زوره إذا القوم هشوا للفعال تقنعا
القوم يهشون للفعال ، مندفعين إليه ، وآخر يتقنع محجاً عنه وكأنه مخنف .

في الحركة الأولى بروز وظهور ، وفي الحركة الثانية تقنع واستتار .
الحركة الأولى إقدام على الفعال ، الحركة الأخرى نكوص وارتداد .
وحركة اللفظ في (ل ع ف) متجهة إلى الإضمار . فالفعل في طبي التهيوء والمساورة مضمر ، والنظر فالإغضاء ثم النظر إضمار محاط بالتطلع إلى شئ يفعل ، ولما يفعل ، وكل هذا دليل على أن الحركة في (فعل) بادية ، وفي (ل ع ف) متطلعة إلى البدو والظهور ولكنها حركة منكشة كأنها تنهياً للمساورة .

والأضداد يتلو بعضها بعضاً فما هو إلا أن ينتهي الفعل حتى يبدأ التلعف والمساورة لفعل آخر ، بل إن التلعف والمساورة في طبي الفعل ذاته ، إذ كل فعل ، فعل من جهة ، ومقدمة لفعل آخر من جهة أخرى ، وهذا ما يؤكد تعاقب المراحل وتتابعها في سرد متصل ليتم نسج الواقع الحي بهذا التتابع الذي لا ينقطع .

والفعل في إطلاقه يشمل الفعل والتلعف معاً لأنك إذا جردت الفعل وصلت إلى حال من المساورة والتهيوء ، وإذا جردت المساورة والتهيوء تتعرف ما وراءها وجدت الفعل كامناً هناك على صورة من الصور ، فأنت حين تقول : مساورة وتهيوء ، نظر وإغضاء ، فأنت في الحقيقة مع الفعل ، ولكن مع الفعل الضمير ، وليس مع الفعل الظاهر ؛ ولا فرق بينها إلا من حيث التتابع ، فيكون أحدهما مقدمة للآخر وخطوة سابقة عليه ، ونقول سابقة عليه تجوزاً ، لأن التحفز لا يسبق الفعل ، فهو موجود فيه ، والفعل لا يتلو التحفز لأنه مشتمل عليه لا ينفصل عنه إلا عند الإنسان الذي يقول ولا يفعل .

فلفظ (ف ع ل) لا يسبق (ل ع ف) ولا يتقدم عليه ، ولا يتأخر عنه ، وتلك الحيرة التي تصدر عن مثل هذه التعابير التي تكاد تكون مغلقة لاتنبيء بشئ ؛ تراها واضحة بينة ظاهرة في الأمثلة التي نكررها كما نكرر الأعمال الأربعة في كل عملية حسابية . والذين تنكروا

لتألف الأضداد وردوا على كل ما قيل حولها ، ومثلهم الذين شرحوا هذا التألف وذلك الاتساق بين الضدين في الشيء الواحد ، لو أن هؤلاء وأولئك أتيح لهم أن ينطقوا بالمادية التاريخية متمثلة في حركة هذا الحرف بما تنطق به المادية الديالكتيكية نفسها ، لأصبح اللفظ لساناً يينا ينطق المادة ، ويفصح عنها .

والفعل حين يعقب التهيؤ والنظر وينتهي إلى موقف يكون مقدمة لفعل آخر يمر بمراحل يبدأ فيها من عتبة الغريزة ثم يسمو إلى الافتعال والابتداع ، وهو بين أدنى درجاته وأعلاها يمر بمرحلة الامتهان والاصطناع وهي مرحلة الاعتال .

فالعمل هو الحد الوسط بين سمو الافتعال وتسفله .. لقد سمعت من يتحدث عن ذئب اقتحم داراً فيها أهلها ففتك بماشيتها قوله : « هذا فعل ذيب » .

نسب الفعل إلى الذيب ، ولم ينسب إليه (العمل) وهو أسمى لا يقرأ ولا يكتب ، ثم قال : « ما يفعل ذلك إلا الذيب » .

وما أكثر ما أسمع العامة تردد : « هذا فعل ربك » . ولا يقولون هذا العمل عمل ذيب ، ولا هذا عمل ربك . لأن العمل امتهان ، والحركة الغريزية حين يعبر عنها لا يعبر إلا بلفظ الفعل ، وإذا ورد لفظ العمل مضافاً إلى الحركة الكاملة أو الغريزية فتجاوز . لأن المجاز واسع لا حدود له ، وضيق لافسحة فيه ، فهو واسع ينزع إلى وجوه الشبه كلها فيجاوزها إلى الضد ، وضيق لأن ما هو سالب لا يكون موجباً ، وما هو موجب لا يكون سالباً ، وحين ترتد الألفاظ إلى وجهاتها في أول صدورها ؛ ترتد كل الصفات فترتدي ثوب الإيجاب أو السلب ، وهي حين ترتدي هذا الثوب تتميز به وتعرف كما يتميز الظهور في (فعل) والإضمار في (لعف) الذي يشير إلى التماس .

وما يأتي من المجاوزات التي تقوم على الظهور في (فعل) وهو ظهور يكاد يلحق بالإضمار يرد إلى جهة الإيجاب ، وقل مثل ذلك في (لعف) .

ويتجلى الأمر واضحاً حين ترى أن :

(الفعل) : كناية عن حياة الناقة ، وغيرها من الإناث .

١ - و (العفل) : بظارة المرأة ولحم ينبت في قبلها ، وهو القرن بالناقة وغلظ في الرحم . وهما متضادان لفظاً ومعنى . وهو تضاد بين المفتوح والمسدود ، وبين ما هو على طبيعته وبين ما هو على خلافها .

(لفع) : الالتفاع : الالتحاف بالشوب ، والاشتال على الشيء وضمه .

٢ - (فلع) : وفلعت الشيء شققته ، وأوضحته .

وهما متضادان مبنى ومعنى ، وهو تضاد بين المستور والمكشوف .

(ففعع) : تتجه إلى الحركة ، فالفععة حكاية بعض الأصوات ، والفعفعاني الجازر

هذلية - وزجر للغم ؛ يقال لها : فع فع ، والفعفعي : السريع ، ووقع في فععة : أي في اختلاط .

٣ - (عف) : العفة : الكف عمالاً يحل ويحمل ، والعفافة : بقية اللبن في الضرع ..

واللفظان متضادان مبنى ومعنى ، والتضاد بين الانطلاق وبين الكف .

ويتبين أن عكس الحروف يجيء دائماً بعكس المعنى في هذه المتطابقات الثلاث ،

وحركة الجدل فيها تشي بتضادها .

ولو نظرت إلى طبيعة سير الحركة في (ف ع ل) لوجدتها تخرج من تضام الفاء إلى تفجر

العين الحلقية المظهرة مصورة لنا حال الانطلاق في (ف ع) ثم تجيء اللام المذقة الواسعة المخرج لتأخذ بين الصيغة إلى التماهي في تطاول . وسير الحركة هذه صورة للحركة تخرج من ضمير أخرى كما يخرج رد الفعل من الفعل ، أو بتعبير السلف كما يخرج الانفعال من الفعل ، لأنهم يقولون : إن لكل فعل انفعالاً ، كما تقول اليوم : إن لكل فعل رد فعل على مثاله .

والحركة تخرج في (ع ف ل) من تفجر العين المظهرة إلى التضام بالفاء في (ع ف)

لتصور لنا صورة من صور الكف التي لا تنتهى مشيرة بذلك إلى أن الفع في (فعل) قد قام في وجهه ما يعيقه . أما اللام فهي بمثابة كمية واحدة أضيفت إلى كل من (ف ع) و (ع ف) فهي تشير إلى تماهي الفعل وتماهي العفل على السواء .

(ع رس) - (س رع) :

(ع رس)^(١) : العرس بالتحريك : الدهش ، وعرس : بطر : وقيل أعياء ودهش ، قال

أبو ذؤيب :

حتى إذا أدرك الراعي وقد عرست عنه الكلاب فأعطاهما الذي يعد

(١) لسان العرب ، مادة (ع رس) .

عداه بعن لأن فيه معنى جنبت وتأخرت . وعرس الشيء عرساً : اشتد . وعرس الشعر بينهم : لزم ودام . وعرس به عرساً : لزمه . وعرس عرساً فهو عرس : لزم القتال فلم يبرحه . وعرس الصبي بأمه عرساً : ألفها ولزمها . والعرس والعرس : مهنة الإملاك والبناء : وقيل طعامه خاصة .

وأعرس بأهله : إنا بني بها ، وكذلك إذا غشيها ؛ والزوجان لا يسميان عروسين إلا أيام البناء واتخاذ العرس . والمرأة تسمى عرس الرجل في كل وقت . والعريس والعريسة : المتجر الملتف . والمعرس : الذي يسير نهاره ويعرس أي ينزل أول الليل . وقيل : التعريس : النزول آخر الليل . وقيل : التعريس : النزول في المعهد أي حين كان من ليل أو نهار . وقال غيره : التعريس : نزول القوم في السفر من آخر الليل ، يقعون فيه وقعة للاستراحة ، ثم ينيخون وينامون نومة خفيفة ، ثم يثورون مع انفجار الصبح سائرين . وفي الحديث : « كان إذا عرس بليل توسد لبنة » ، وإذا عرس عند الصبح نصب ساعده نصباً ووضع رأسه في كفه » . والعراس : بائع العرس وهي الفصلان الصغار . والمعرس : السائق الحاذق بالسياق ، فإذا نشط القوم سار بهم ، فإذا كسلوا عرس بهم . والعرس : الإقامة في الفرج . والعراس : بائع العرس وحي الحبال ، واحدها عريس . والعرس : الحائط يجعل بين حائطي البيت لا يبلغ به أقصاه . وعرس البعير : شد عنقه مع يديه وهو بارك . واعترس الفحل الناقة : أبركها للضراب . والإعراس : وضع الرحى على الأخرى .

(س ر ع)^(١) : السرعة : نقيض البطء .

قال سيبويه : أسرع : طلب ذلك من نفسه وتكلفه ، كأنه أسرع في المشي أي عجله ، وأما أسرع فكانها غريزة . قال ابن الأعرابي : أسرع الرجل : إذا أسرع في كلامه وفعاله . وتسرع بالأمر : بادر به ، والمسارة إلى الشيء : المبادرة إليه . وأسرع الرجل : سرعت دابته . وسرعانهم : أوائلهم المستبقون إلى الأمر ، وسرعان الخيل : أوائلها . والسرعان : الوتر القوي . قال :

وعطلت قوس اللهو من سرعانها وعادت سهامي بين أسفى وناصل
والسرع ، والسرع : القضيبي من الكرم الغض . والسرعرع : القضيبي مادام رطباً غضاً طرياً
لسنته . وكل قضيبي رطب : سرع ، وسرعرع . قال يصف عنفوان الشباب :

(١) لسان العرب ، مادة (س ر ع) .

أزمان إذ كنت كنت النعنت الساعت سرعراً خوطاً كفصن نابت
والسرعرع : الدقيق الطويل . والسرعرع : الشاب الناعم اللدن . والأساريح : دود حر
الرؤوس ، بيض الأجساد تكون في الرمل ، تشبه بها أصابع النساء . والأسروع : الدودة الحمراء
تكون في البقل ثم تنسلخ فتصير فراشة .

قال ابن بري : اليسروع أكبر من أن ينسلخ فيصير فراشة ، لأنها مقدار الإصبع ، ملساء
حمراء . وأسرع الظبي : عصبه تستبطن رجله ويده . وفي الحديث : « كان على صدره الحسن
أوالحسين فبال فرأيت بوله أساريح » أي طرائق . وأبوسريع : هو النار في العرفج ،
وأنشد :

لا تعدلن بأبي سريع إذا غدت نكباء بالصقيع

والسروعة : الراية من الرمل وغيره . السروعة : الشبكة العظيمة من الرمل .

لمقارنة (عرس) بـ (س رع) وإيضاح ما بينها من تضاد طريق واحدة ، هي طريق
البحث عن القدر المشترك الموجود أو الذي لا بد من وجوده في مجازات كل من اللفظين ، هذا
القدر المشترك هو القاسم المشترك بين جميع المجازات في كل منها ، فهو في (عرس) التلبث ،
والتكث ، ولزوم الشيء .. وهو في (س رع) الانتقال والتعجل ، والمفارقة .. وواضح أن
القدر المشترك في كل من اللفظين متعاكس معنى كتعاكس الحروف فيها ، وانظر إلى
التلبث ، والتكث ، ولزوم الشيء في عرس الشر بينهم : إذا لزم ودام . وعرس به عرساً :
لزمه . وعرس عرساً فهو عرس : لزم القتال فلم يبرحه . عرس الصبي بأمه : ألفها ولزمها .

والعرس : البناء بالزوج والإقامة معها .. وأعرس بأهله : إذا بنى بها وأقام . ولاحظ
كيف أن الزوجين لا يسميان عروسين إلا أيام البناء واتخاذ العرس ، لأنها أيام إقامة ،
وتلبث ، وتكث ، ولزوم المكان : وكيف أن الزوجة تسمى عرساً في كل وقت لأن الإقامة في
المكان غالبية عليها . وانظر إلى الشجر الملتف فقد جاءه اسم العريس ، والعريسة من لزوم
بعضه بعضاً بالتفافه .. واسم المعرس لمن ينزل للاستراحة جاء من تمكثه في المكان وتلبثه فيه
ولزومه له مدة التعريس . والعراس بائع الفصلان ، كان الاسم جاءه من الفصل الذي يلزم
أمه فلا يتركها ، ومثله الحائط يجعل بين حائطي البيت فكأنه المعرس يبني إلى جواره ليعرس
فيه . وشد البعير من عنقه مع يديه وهو بارك ، استعمل له لفظ (عرس) لأنه بهذا الشد
يلزم المكان لا يبرحه . والفحل يعترس الناقة فيبركها للضراب يلزم المكان كالرحى على

الرحى .. وانظر إلى الانتقال ، والتعجل والمفارقة في لفظ (س ر ع) تجد ذلك في كل ما ورد منقولاً عن اللسان آنفاً ، وتأمل كيف جاء معنى الإسراع للوتر من سرعة الرمي ، وللقضيب الغض اللدن من سرعة نموه وامتداده ، ولا سيما قضيب الكرم ، ولأنه تضرب الدواب به فتسرع ، وما لحق معنى الإسراع بالدقيق الطويل ، والدود وطرائق البول في الشوب ؛ إلا لبروز الامتداد فيها . والامتداد موصول الرحم بالإسراع . لقد مر آنفاً أنهم قالوا^(١) : عرس : بطر ، وقيل أعياء ، ودهش .

إن عرس من اللزوم ، والإقامة ، والتلبث ، والتمكث ؛ ونقل كما رأيت أنها جاءت للبطر ، كما جاءت للإعياء والدهش ..

والذي يمر بهذه المعاني يضيق بها ذرعاً ، ويود لو أن اللفظ خالص لمعنى واحد لا يعدوه ، فلا لبس ولا إيهام من توارد معان عدة على لفظ بعينه .

ورغبة كهذه حبيبة إلى النفس لو أن الأمر يجري في الوجود كما نشاء نحن لا كما تقتضيه حال الوجود نفسه ، وحال الوجود تقضي أن يكون نزول القوم منزلاً ، من البطر حيناً ومن الإعياء والدهش حيناً آخر ، فهم يعرسون بطراً ، ويعرسون إعياء ودهشاً ، والمعرس الحاذق بالسياق إذا نشط القوم سار بهم ، فإذا كسلوا عرس بهم ، وقد يعرس بهم لغايات أخرى لا تكاد تحصى قد وسعها لفظ (ع رس) الذي يتجه إلى الإقامة والتمكث .. وأما ما يجري بعد ذلك فشيء آخر ، ولو أنهم وضعوا لكل نوع من أنواع النزول لفظاً يدل عليه ، ورمزاً يختص به لضاقت المعجمات عن استيعاب الألفاظ التي توضع لكل حركة بعينها ، ولبطل الذكاء القائم على التداعي بالتضاد والاقتران ؛ بل لكننا كمن يريد أن يحدد الأماكن التي يستعمل فيها أي عنصر أولي حصراً ..

وهم حين قالوا : عرس بطر ، وقيل : أعياء ودهش ؛ لم يقيدوا أحداً بذلك ، ولم يلزموا من بعدهم أن يقفوا عند هذا الحد من مستعملاتهم ، فلكل واحد الحق أن يقول : عرس فلان أو عرسنا .. وأن يريد مجازاً من الصور التي تقع في مكان ما بين البطر والإعياء ، ورب تعريس لا يكون للاستراحة ينيخون فيه وينامون نومة خفيفة ثم يشورون مع انفجار الصبح سائرين ، بل يكون لغير الاستراحة .. ولكن أليست الاستراحة ، أو مجرد النزول بمثابة

(١) لسان العرب ، مادة (س ر ع) .

الظرف الذي يتسع لأي نزول ؛ لقد قالوا هذا . وقيل : التعريس النزول في المعهد أي حين كان من ليل أو نهار لا يقتصر على أول الليل ولا على آخره ، ولولا أن لفظ التعريس يتسع له ، لما توسعوا فيه ، فجعلوه يشمل النزول أي حين كان من ليل أو نهار . ولولا أن لفظ عرس يحتمل البطء والإعياء لما حملوه ما لا يحتمل . وكل هذا التوسع راجع إلى لمح الوجهة الأصل ، والمعنى الأصل في اللفظ ، أو قل للمح أقرب الصور إلى التجريد فيه ، لأن التجريد المطلق ولو لم يكن مستحيلاً فإنه لا حاجة به لمن لا يستطيع إلا المجاز ؛ ونردد دائماً مع أبي العلاء :
لا تقيسد على لفظي فإني مثل غيري تكلمي بالمجاز^(١)

وهم حين قالوا : عرس : بطر . وقيل : أعياء ودهش ؛ كأنهم يشيرون إلى أن التوقف إن لم يكن عن إعياء وحيرة ، فهو بطر ، وكأنهم لا يرون تفسيراً للتوقف عن مواصلة جهده إلا أن يكون الجاهد قد أعيأ أو بطر ، أما ماسوى ذلك مما يترجح بين قطبي الإعياء والبطر فهو من البطر إن كان إليه أقرب ، أو من الإعياء إن كان إليه أدنى ، وقد يكون المدهوش في مكان ما بين البطر ، والمعني . فهو حائر لا يملك فكره من الذهول أو الفزع كأنه شده شدها عما يتطلبه الحال . . فهو متوقف لا يأتي بشيء ، والقول إن المدهوش في مكان ما بين البطر والمعني قائم على أن الأمكنة الواقعة بينها لا تكاد تخص ، ويصدق عليها ما يصدق على أي شيء تريد تقسيمه إلى أجزاء ، أو تكبيره في أمثال من مثله . . فإن الأجزاء والأمثال لانهاية لها ، وقد اخترعوا لها حساب التفاضل والتكامل ، لأنه حساب يصلح لوجودنا المجازي ؛ الوجود الذي يتطلب أصغر جزء ممكن وليس أصغر جزء ، وأكبر شيء ممكن وليس أكبر شيء . . هكذا يقضي وجودنا المجازي ، ولعل هذا المجاز بمجموعه هو الحقيقة بمفردها ، فنحن في مجاز لا ينتهي نطلب حقيقة هي كل هذه المجازات . . ولا يمنع أن يكون التوقف والمكث متصلاً بالدهشة ، فالمدهوش متوقف متمكث لا يقدم على شيء لدهشته . فما حقيقة (س ر ع) و (ع ر س) ، ما حقيقة السرعة والمكث . . أنواع السرعة كأجزاء وأمثال الشيء تصغره وتكبره غير متناهية ، ومثل ذلك أنواع المكث غير متناهية أيضاً . .

فإذا ضعفت إلى أدنى أحوالها الممكنة وتحفز المكث إلى أعظم حالاته المستوفزة المتحفزة ، التي هي من التوثب قاب قوسين أو أدنى ، إذا وصل الأمر إلى هذا الحد تلاقى السرعة والمكث حتى لا يتميز مسرع من متمكث إلا بالإشارة ، والإشارة هنا أن السرعة في تراجع والمكث في

(١) أبو العلاء المعري ، اللزوميات ، قافية الزاي .

تقدم .. ولنعكس الآية ، فيثبت (التعريس) ثبات الجبال الراسيات ، فإنه موجود في مكان واحد لا يتعداه ، ولتعجل السرعة إلى أقصاها فإنها عند ذلك يمكن أن تكون موجودة في كل مكان ، أي ملتقية مع الثابت ثبات الجبال الرواسي ، وهذه الأمور ليست ببعيدة ، فهي من علم اليوم ، وبها تتصل أحدث النظريات ، والغرض من ذلك هو أن التعريس أو قل لفظ (ع رس) ينتهي حين يبدأ الإسراع أو لفظ (س رع) لأن آخر حرف من (ع رس) هو أول حرف من (س رع) ، غير أن الأمر في اللفظين وفي كل ألفاظ هذا الحرف أبعد من هذا ، فالبدء في (س رع) هو بدء في (ع رس) ولكن بصورة مقلوبة ، وهو بدء على كل حال ، فكأنك حين تبدأ (ع رس) تبدأ (س رع) في الوقت نفسه ، وحين تبدأ أول خطوة من مرحلة الحياة بالولادة ، تبدأ أول خطوة بالارتحال .. وقولهم في تعريف الإسراع أنه ضد البطء ، فهو من باب التعريف بمجاز من مجازات هذا الضد ، وهو استعمال ينصرف إلى ملاحظة القمة في اللفظين . والبطء : حال من حالات الإسراع ، إن اعتبرته بأخر أسرع منه . وإن أدنى درجات السرعة يجاور التمكن في البطء الذي يعني التأخر في بعض صوره . وظاهرة التأخر تقابل ظاهرة التقدم ، وهي بهذا المعنى تأتي في الترتيب قبل بدء السرعة التي يعتبر التمكن نقطة البدء فيها .

وفي التنزيل العزيز ﴿ وَإِنْ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيَبْطِئَنَّ ﴾ [النساء : ٧٢/٤] أي يتأخرن ، ومعنى يبطيء الذي هو يتأخر يدل على أن التبطي وهو تأخر عبد الله بن أبي وأصحابه عن القتال ؛ لم يكن على طريق القتال الذي لم يسروا فيه حتى يبطئوا . أما التعريس فهو تمكث في الطريق نفسه ، وطريق السفر ، أو أي طريق آخر ، ينزل منزلة طريق السفر ، وينزل التمكن والنزول فيه منزلة التعريس .

وهذا الكلام لا يعني أن المجاز يضيق بأن يكون البطء ضد الإسراع ، وما هو إلا إشارة إلى أن التعريس أصل في الضدية منه ، وأصالته لا تدفع أن يستعمل البطء في مقابل الإسراع ، بل استعماله أولى أو لا بد من استعماله كما هو الحال في النص الكريم الذي لا يمكن أن يراد منه أن عبد الله بن أبي وأصحابه المنافقين خففوا من سرعتهم وهم سائرون على طريق القتال الذي لم يخطبوا خطوة واحدة عليه حتى يكون معنى ﴿ لَيَبْطِئَنَّ ﴾ أي ليخففن من سرعتهم ، والموضع هنا معنى (ليتأخرن) ولا موضع لغيره .. وهكذا ترى أن بطأ لا تعني تخفيف سرعة لم تبدأ أبداً كما هي الحال في النص على أن من يقيد البطء في التأخر أو يقيده في تخفيف السرعة بعد قيامها فقد تحجر واسعاً لأن اللفظ يتسع لهما معاً ، فرة يأتي للتأخر وأخرى للتهل في السير ، ولكل موضعه ، والقوم ذاقوا هذا وعرفوه حق المعرفة ، وقولهم : الإسراع ضد

البطء ؛ من باب وضع مجاز من مجازات الضد موضع الضد نفسه ، لأن هذا المجاز أكثر إشراقاً ، وأجلى وضوحاً ، وأيسر فهماً لتعريف الإسراع من تعريفه بأنه ضد التعريس ، وقد عرفت أن الغاية من إيضاح ذلك تجلية الضد من ضده المجتمعين في لفظ واحد .. لأن هذه التجلية ستساعد على الوقوف في وجه من لا يريدون لهذا الحرف أن يكون شيئاً مذكوراً ؛ ولو كان قائماً في أصوله على مثل الأصول التي قامت عليه علوم الفيزياء والكيمياء والذرة ، وامتداً في فروعها كامتدادها . وليس تغيير سمته ، ونظامه وأسلوبه في أصوله بأقل ضرراً من تغيير معالم الكيمياء والفيزياء والذرة حين يأبه أهله لشأنه .

بل إن التغيير في هذا الحرف سيضيع على الإنسانية وليس على أهل الحرف نصاً إنسانياً يعادل في قيمته العلمية وإفصاحه النصوص الطبيعية الأخرى في الوجود ؛ كالتشريح والفيزياء والكيمياء والذرة ، لأن هذا الحرف قائم على الأصول الواحدة التي يقوم عليها العلم الواحد في هذا الوجود .

ولعل صورة التعريس تجيء وكأنها بمثابة الأمر للتسريع ، وكان التسريع خطوة ماضية بسبيلها تترك وراءها أثراً يعرس بعدها ويبقى . وهنا نصل إلى صورة الفعل ورد الفعل في صورته البسيطة الأولى ؛ هذه الصورة التي تتسع بشمولها وعمومها لكل أثر وكل مؤثر ، وتضيق بعد سعتها وشمولها ضيقاً تحدده طبيعة الحروف وصفاتها وانتظامها على نسق بعينه ..

ولو نظرت إلى طبيعة سير الحركة في (ع رس) لوجدتها تخرج من ظهورها بالعين الحلقية المظهرة لتمضي في تيار راء التكرير ثم تحتك بالسين المحتكة في تماس . وتلك هي حال الحركة تخرج من الإسراع إلى الاحتكاك في تمكث منساب وفي صور لا تنتهى . والأمر على عكس ذلك في (س رع) فالحركة تخرج من احتكاك السين المهموسة المصفورة المستقلة المصمتة لتتأدى في تيار الراء ثم لتظهر بارزة مندفعة بالعين الحلقية المظهرة ، وتلك هي حالة حركة الإسراع التي تجري في صور لا تنتهى .

(ن ز ح) - (ح ز ن) :

(ن ز ح) ^(١) : نزع الشيء : بُعد . المنزاح : هي التي تأتي إلى الماء عن بعد . جاء من بلد نزيح : بعيد . نزع البئر : إذا استقى ما فيها من ماء حتى ينفد . ونزحت البئر : نفدت ماؤها

(١) اللسان ، مادة (ن ز ح) .

ونزحت البئر : إذا استقي ماؤها . وفي الحديث : أنه نزل الحديدية وهي نزع . النزع
بالتجريك : البئر التي أخذ ماؤها . ارحل عني فقد نرحتني : أي أنقذت ماعندي . وبئر
نزوح : قليلة الماء . ماء لا ينزع ، ولا ينزع : لا ينقد . وأنزع القوم : نرحت مياه آبارهم .
النزع : الماء الكدر . نزع فلان : بعد عن دياره غيبة بعيدة . وأنت بمننزع من كذا : أي ببعد
منه : قال ابن هرمة يرثي ابنه :

فأنت من الغوائل حين تُرمى ومن ذم الرجـال بمننـزح
إلا أنه أشيع فتحة الزاي ، فتولدت الألف .

(حزن)^(١) : الحزن ، والحزن : تقيض الفرح ، وهو خلاف السرور . حزنه أمر :
أوقعه في الحزن . وفلان يقرأ بالتحزين : إذا أرق صوته . والحزن : كل ما يحزن ، من حزن
معاش ، أو حزن عذاب ، أو حزن موت . والحزانة : عيال الرجل الذين يتحزن بأمرهم ،
ويتحزن لهم . وفي قلبه عليك حزنة : أي فتنة . والحزن : بلاد للعرب . الحزن : ما غلظ من
الأرض . الحزونة : الخشونة . أحزن بنا المنزل : أي صار ذا حزونة . قال أبو حنيفة : الحزن
حزن بني يربوع وهو قف غليظ مسير ثلاث ليال في مثلها ، وهي بعيدة عن المياه ، فليس
ترعاها الشاء ولا الحر ، فليس فيها دمن ، ولا أرواث . قال الأصمعي : الحزن : الجبال
الغلاظ ، الواحدة حزنة . والحزن من الدواب : ما خشن ، صفة .

قال الأزهري : في بلاد العرب حزنان : أحدهما حزن بني يربوع وهو مربع من مراح
العرب ، فيه رياض وقيعان . وكانت العرب تقول : من تربع الحزن ، وتشق الصمان ،
وتقيظ الشرف ، فقد أخصب ؛ والحزن الآخر ما بين زباله فما فوق ذلك مصعداً في بلاد نجد ،
وفيه غلظ وارتفاع .

وكان أبو عمرو يقول : الحزن ، والحزم : الغليظ من الأرض في ارتفاع .

قال ابن شميل : أول حزون الأرض قفافها ، وجبالها ، وقواقبها ، وخشنها ، ورضعها ،
ولا تعد أرضاً طيبة . والحزون : الشاة السيئة الخلق . والحزن : موضع معروف كانت ترعى
فيه إبل الملوك . والحزن رسوخ ، وحلول وخشونة وغلظ وضيق .

يتجلى النزوح في الشيء يبتعد .. وفي الماء ينقد . كما يتجلى الحزن في الأرض الغليظة

(١) اللسان ، مادة (حزن) .

الخشنة ، وفي هم المعاش ، والعذاب والموت . الحزن ما غلظ وارتفع من الأرض والنزح ما نصب وغار من الماء وابتعد ، وإذا قالوا : الحزن تقيض الفرح ، فهل ينتقل الحزين من حالة الحزن إلى حالة الفرح فجأة ؟! إن الأمر ليس كذلك ؛ فكم من محزون فاجأه الفرح فمات ، وكم من فرح فاجأه الحزن فقضى عليه . إن الانتقال في الحال المعتادة انتقال متدرج ، أما الانتقال من الحزن إلى الفرح وبالعكس فهو انتقال من قمة إلى قمة بتجاوز ما بين القمتين من مراحل ؛ لذا كان التضاد بين الحزن والفرح من تضاد القمم وليس من تضاد المراحل الذي تتصل به المرحلة السابقة بالمرحلة اللاحقة اتصالاً طبيعياً . إن الحزين لا يزول حزنه إلا بالنزوح عن الحزن فزوحاً متدرجاً ، ولو رجعت إلى الحرفين الأولين من (ح زن) لوجدت أن من معاني الحزة ؛ الساعة ، والحال ، ووقت الشيء ؛ وكله من القرب ، ووجدت أن الزحزة تتجه إلى البعد عن الشيء ، مما يؤذن بالتضاد بين اللفظين ، ويدل الحرفان الأولان من (ن زح) على أن الرجل النزه الذي لا يقر في مكان ، فإذا قرنته بالذي زنّ عصبه إذا يبس تبينت التضاد بين (ن ز) و (زن) وفي ذلك إشارة إلى أن الحزن اشتداد وتكاثف والنزوح امتداد وانفراج . وكأن العلاقة بين الحزن والجبال والأرض الخشنة الغليظة ، وما يضيق به الصدر من هم وغم وثقل ، تصور الشيء يقيم فلا يبرح ثابتاً ، غليظاً ، ثقيلاً ، بينما تصور العلاقة بين نزوب الماء إذا نزح ، والمقيم إذا بعد - صورة الشيء يبعد ويتحول ، كالظل كان ثم تحول ، وحال وأبعد .

وإذا قرنت صورة الحزن في الجبال وكل ما ارتفع وغلظ ، وثبت وأقام بصورة النزح في الماء ينضب ، وفي المقيم يغادر الأهل والدار ؛ تجدد بين الصورتين طباقاً وتعاكساً في المبنى والمعنى .

كما أن قولهم : الحزن تقيض الفرح ؛ يشير إلى أن حالة الحزن وما فيها من ضيق وثقل تقيض حالة الفرح وما فيها من خفة ونشاط وسعة ، ولكن المناقضة التي يزول بها أحد الشئيين بوجود الآخر هي حالة الحزن التي تزول بنزوح وبعد ما كان ثابتاً راسخاً مقيماً ، وثقيلاً ثقل الخشونة والغلظ ؛ أما الفرح فهو من ثمار نزوح ما كان محزوناً وليس هو الذي أذهب الحزن ، إنه حالة تعتري من نزح وابتعد وليس حالة يزول بها الحزن ، ولذلك فإن معرفة الأضداد معرفة صحيحة لا يمكن أن تأتي إلا من مقارنة اللفظ بمقلوبه ، وإن الحال التي تعقب زوال الحزن بالنزوح والتي نسميها فرحاً ؛ من لوازم الشيء الذي ترافقه ، وليست من أسبابه ، والفرق بعيد بين ملازم الشيء وبين سببه ، والذي يجلي التضاد هو معنى القرب والتكاثف في الحزن وفي الحزة والزن ، ومعنى البعد في النزوح والزحزة والنز .

وكل ما تشعر به من غموض في هذا التضاد آت من استقرار معان بعينها في أذهاننا لهذه الألفاظ ، ومن شيوع التضاد بين القمم وخفاء التضاد بين المراحل . والقوم إذ قالوا : الحزن تقيض الفرح ، كانوا على حق في ذلك فقد نظروا إلى حال من أحوال الحزن يشتد فيها الخناق على الحزين ، وقرنوها بحال من أحوال الفرح تخف فيها النفس وتنطلق . ولكن التضاد الطبيعي في معنى الإقامة والضيق في الحزن المقابل لمعنى الارتحال والتحول في الزوج هو الأصل فيما بين اللفظين من طباق . ولعل الانتقال الذي يمثل جانب الزوج ، والذي يعتمد إليه المحزونون ، ومن أخذ الضيق بخناقهم إنما هو من باب الخروج من الشيء إلى طباقه ، فالانتقال طباق الحلول والتكث المتثلين في الحزن ، واستيعاب النقائص بدء للمرحلة الإنسانية في تاريخ الوجود حين تستوعب فكراً وعملاً .

والذي يجري مع ألفاظ القوم ، يجد أنها منذ فجرها ، بل منذ ولادتها قد جاءت متسقة متوافقة مع حركة الوجود ، في الجماد ، وفي النبات ، وفي الحيوان ، وفي سائر نواحي الطبيعة ، وكأن هذه الحركة في الألفاظ صدى وتوقيع للحركة التي تجري عليها مقادير الأشياء ، فهي حركة موزونة ، فيها من سمات الجدلية ، ما يؤهلها للإفصاح عن الحركة الصماء في الأشياء بحركة ناطقة ، معبرة ، مبينة ، مشرقة ، فسير الجدل في حركة الوجود يحتاج إلى صيغ إنسانية ، توضح مسيرته ، وتعلن طبيعته ، وتشف بحقيقته ، وتصف وجهته .

ويأتي سير الجدل في ألفاظ القوم تعبيراً إنسانياً ، بلسان معرب مبين ، ليفصح عن حركة الجدل في الطبيعة بألفاظ موزونة كما تفصح الرموز الفيزيائية والكيميائية عن علاقات المادة ، وكما تعلن حال الذرة في تركيبها الداخلي عن مكنونها وكان هذا الحرف العربي جاء ليوحد بين الجدلية المادية ، والجدلية التاريخية ؛ فهو في سيره على توقيع حركة الوجود المادية يلخص جدل المادة في سيرها على المقدور ، وهو بألفاظه المعبرة يفصح عن الحركة الإنسانية برموز حرفية ، لتلتقي حركة المادة بحركة التاريخ الإنساني لقاء يضيء ظلام التعبير ، ويجعله تعبيراً علمياً ويضفي على تلك الحلل الأدبية التي جمح بها الخيال حلة علمية ، من تلك الحلل التي نشهدها في معادلات الفيزياء والكيمياء والذرة ، والنقائص التي تصدر عن تلك الألفاظ يقوم فيها الشبيه إلى جوار الضد والتقيض ، وكأن الأمر يتدرج من التشابه إلى التضاد فالتناقض ؛ لذلك ترى آخر درجات اللفظ منته لأولى درجة مقلوبه ، ثم يبدأ التضاد حتى ينتهي الأمر إلى التناقض ، بحيث يزول اللفظ في آخر حرف منه ليبدأ المقلوب بأول

حروفه .. ولكن الأمر أدق من هذا ، فإنه منذ بداية الحرف الأول في اللفظ ؛ بل منذ بداية أقل جزء من الحرف تبدأ بداية أقل جزء من مقلوبه وكأن كل حركة مهما صغرت تقابلها حركة أخرى في الجانب الآخر وعلى قدرها دونما زيادة أو نقصان ، ونحن مع ألفاظ هذا الحرف مع فعل بسيط هو الفعل المنعكس من جهة ومع وعي يبلغ أقصى ذروة في العبقرية من جهة أخرى ، وتلك غاية من أسمى غايات الإنسانية .

غير أن تعاقب الجاهلية في حياة القوم بين فترة وأخرى جعلتهم لا يحيون هذا التناقض المبدع في حرفهم ، فقد لجؤوا إلى تناقضات أخرى ليست من صميم الجدل في حرفهم ، لأنهم لم يستطيعوا أن يرجعوا إلى ذواتهم فيحيون مع النقيض القائم في داخلهم وينسقون بين النقيضين تنسيقاً يسير بالجدل في طريق التطور بسرعة لا تجد فبذل أن يرى كل فرد نقيضه في ذاته ، كما هي الحال في لفظه الذي يقوم نقيضه في ذاته ، عمد هذا الفرد إلى نقيض آخر خارجي ، ألقي عليه تبعه الخير والشر في كثير من مواقفه .

ولو أنه نسق المسيرة بين نقيضيه داخل ذاته ، كما هي الحال في ألفاظه كلها ، لكان مسؤولاً عن نفسه في كل خير وشر ، ولما انصرف إلى إلقاء تبعه ذلك على نقائص خارج ذاته .. لأن النقائص خارج الذات ؛ نقائص تعود إلى المرحلة الحيوانية بسبب أن الفرد يسأل من لا يسأل ويلقي التبعات على من لا تبعه عليه . ولقد أسرف في تتبع النقائص خارج ذاته حتى أصبح لا يرى شيئاً من النقائص في داخله ، وبذلك تنكر لأشياء في غيره لم يتنكر لها في شخصه ، أو من هو بمثابة شخصه ؛ كالقبيلة ، والعشيرة ، والأهل ، والولد .. فالجاهلية كل الجاهلية في الانصراف إلى النقائص خارج الذات ، وعدم وعي ما في الذات من نقائص ، ولو أن المرء اقتصر على أن الحزن ضد الزوج لما عاب عليه أحد شيئاً ، ولما كان في الوقت نفسه قد انتقل من الشيء إلى لازمه ، لأن الفرح ضد خارجي للحزن ، وال ضد الداخلي له هو (النزع) ويترتب على هذا أنه سيعالج حزنه بالمفرحات ، وذلك كمن يعالج البثرة من خارجها دون أن يشقها ليخرج ما فيها من قيح ، وقد تبرأ البثرة إلى حين ثم تنكأ بعد ذلك .

أما المعالجة الحقيقية للحزن فتتمثل في الزوج والبعد عن أسباب الحزن ، فإذا نزع عنها جاء الفرح كثرة لهذا الزوج ، وليس الفرح هو السبب في زوال الحزن .

والذي يدفع بالفرد إلى العيش في التناقضات خارج ذاته - وهي تناقضات مفتعلة - صعوبة النقد الذاتي ، ذلك النقد الذي يبدأ بالذات أولاً ، وما أصعب أن يقضي المرء على نفسه

بنفسه . وإنك لتجد بين خطوة وأخرى من سير حركة التاريخ من يقول^(١) :

وأقضي على نفسي إذا الأمر نابي وفي الناس من يقضى عليه ولا يقضي

هذا الفرد قضى على نفسه بنفسه ، قبل أن يقضى على غيره ، فأحيا نفسه ، بل أخذ بيد نفسه إلى حال من التطور جعلته يحس بسر منطقته إحساساً غير واع - بأنه ينطق دائماً وأبداً بالجدل ولكنه لا يتبين ذلك ، فهو يحس به إحساساً غامضاً ، ولكنه يصدر عن هذا الإحساس بنطق سليم ، يلتقي فيه مع جدلية اللفظ ، وما أكثر ما نرى من مثل هذا البيت في نظم القوم ونثيرهم .

ولذلك فالرموز اللفظية التي صدرت منذ فجر تاريخها حاملة سر التطور ، وملاحظة مسيرة الجدل ، لم تدخل بعد مرحلة التاريخ الإنساني إلا في أضيق الحدود . وما أقل من يقضي على نفسه بحكم ينفذه عليها ، وما أكثر الذي ينسون أنفسهم وينادون بتنفيذ ما يجب أن ينفذ عليهم بتنفيذه على غيرهم . فهم يأمررون بالبر وينسون أنفسهم .

إن إنسانية الإنسان تبدأ حين يقضي على نفسه بالحكم الذي تصدره عليه أفضية الآخرين ، والتأخر في وعي التناقض القائم في بيان القوم جعلهم ينتقلون بين حين وحين إلى جاهلية يسرفون فيها على أنفسهم وعلى من يليهم . ووجه الصعوبة في الأمر ، هو أن التناقض في داخل اللفظ تناقض تقوم عليه حياة اللفظ وتطوره وصلاحه لكل موقف ، وقابليته لصنع الحياة بما يناسب كل حال .

بينما ترى التناقض الخارجي تناقضاً مدمراً ، يمضي بالإنسانية إلى موارد الهلكة وإن الأفراد الذين ينصرفون إلى معالجة التناقض خارج ذواتهم ، يفتحون ثمة في جنب الإنسانية قد لا تسد بسهولة ، ومثل ذلك الانصراف إلى التناقضات بين الجماعات ، فإنه لا علاج لها إلا بوعي التناقض داخل الذات ، لأنه لا يمكن أن تكون جاداً في معالجة ما أنت فيه مبتلى ، إلا أن تكون مرتداً يانسيتك إلى ما قبل إنسانيتك . واللع المضيئة في حياة القوم جاءت من وعيهم اللاشعوري والشعوري لما في بيانهم من تناقض جدلي يصلح الحياة ويصلح للمضي بها في سبيل التطور .

(١) من حاسة أبي تمام .

والتناقضات القائمة اليوم بين جماعة وجماعة في هذا العالم ، ليست من مثل تناقض المادة واللفظ الذي نحن بصدده ؛ إنها تناقضات خارجية مفتعلة ، تدل على أن الإنسانية خارجة على إنسانيتها الجدلية في أضدادها المتعاونة إلى أضداد مدمرة ، ولكن هذه التناقضات سوف تدفع الفكر إلى أن يرجع إلى تناقضه الداخلي ليعي التناقض المبدع .. إن انتقال الصراع من ميدان الهلكة - كما نراه اليوم - إلى ميدان الإنسانية ؛ لا يقضي على الصراع ذاته لأن الصراع القائم بين النقيض قوام الوجود ، وبزواله يزول الوجود من أساسه ، وإنما يحول الصراع ويدفعه في مجراه الإنساني الصحيح .

إن التفاؤل بمستقبل الإنسانية كبير جداً وأكبر من كل تصور ، ولكن الذين يرون أن الإنسانية أوغلت بعيداً في وعي التناقض المبدع مسرفون في رؤيتهم هذه ، فنحن ما نزال على عتبة التاريخ الإنساني .

ووسائل الحضارة كما نراها كثيرة ، ولكن الوسيلة شيء ، وتسخيرها لخدمة إنسانية الإنسان شيء آخر . إن الوصول إلى الوسيلة أسهل من وضعها في خدمة الإنسانية ..

ووسائل الحضارة بين أيدي الناس كثيرة ، والصعوبة قائمة في توظيفها في خدمة إنسانية الإنسان ، ولعلك حين تقارن بين أن تحوز شيئاً وبين أن ينزاح عنك تستجلي التضاد بين (ح ز) و (ز ح) ولو قرنت (ز ن) بـ (ن ز) وجدت أن ما (ينز) يعتمد عنك ، وما (يزن) ترمي به الشيء ليثبت فيه ؛ على الصورة التي سبق ذكرها .

ولو نظرت إلى طبيعة سير الحركة في (ح ز ن) لوجدتها تخرج من سعة الحاء إلى احتكاك الزاي والتزازه ثم لتجيء النون فتكن لهذا الالتزاز وتلك هي حال الحزن في نفس الحزين .

ولو نظرت إلى طبيعة سير الحركة في زوجها المضاد لها (ن ز ح) لوجدت الحركة تخرج من النون الضعيفة المنغومة لتحتك بالزاي الملتزة المصفورة ثم لتتسع متادية في ظهور وبروز بالحاء الحلقية المهموسة المظهرة ، وكأن الحزين خرج من نعمة الحزن بالنون إلى نعمة النزوح بالتزاد في الحركة التي تتأدى في توسع بالحاء وتلك هي حال النزوح .

(ف ر ح) - (ح ر ف) :

(ف ر ح)^(١) : الفرح تقيض الحزن . وقال ثعلب : هو أن يجد في قلبه خفة . الفرح : البطر . والمفراح : الذي يفرح كلما سره الدهر . وأفرحه الشيء ، والدين : أثقله . المفرح : المثلث بالدين . وأنشد أبو عبيدة لبهس العذري :

إذا أنت أكثر الأخلاء صاقتُ بهم حاجة بعض الذي أنت مانع

إذا أنت لم تبرح تؤدي أمانة وتحمل أخرى أفرحتك الودائع

ورجل مفرح : محتاج مغلوب ، وقيل : فقير لا مال له . قال أبو عبيد : المفرح الذي أثقله الدين ، ولا يجد قضاءه ؛ وقيل : أثقل الدين ظهره . والمفرح : الذي لا يعرف له نسب ولا ولاء . وأفرحه : إذا غمه ، وحقيقته أزلت عنه الفرح كأشكيتة إذا أزلت شكواه ، والمثقل بالحقوق مغموم ، مكروب إلى أن يخرج عنها . المفرح : القليل يوجد بين القريتين . والفرحانة : الكأبة البيضاء . وروى ابن الأعرابي : أفرحنى الشيء : سرّني ، وغنّني .

(ح ر ف)^(٢) : الحرف من حروف الهجاء معروف . والحرف : اللغّة . والحرف في الأصل : الطرف والجانب ، وبه سمي الحرف من حروف الهجاء ، وحرفا الرأس : شقاه . وحرف السفينة ، والجبل : جانبها . شمر : الحرف من الجبل : مانتاً في جنبه كهيئة الدكان الصغير أو نحوه . قال : والحرف أيضاً في أعلاه ، ترى له حرفاً دقيقاً مشفياً على سواء ظهره . الجوهري : حرف كل شيء : طرفه ، وشفيره ، وحدّه ، ومنه حرف الجبل ، وهو أعلاه المحدّد . الحرف من الإبل : النجبية الماضية ، التي أنضتها الأسفار ، شبهت بحرف السيف في مضائها ، ونجائها ، ودقتها ، وقيل : هي الضامرة ، الصلبة ، شبهت بحرف الجبل في شدتها وصلابتها ؛ قال ذو الرمة :

جماليه ، حرف ، سناد ، يشلّها وظيف أنج الحسط ريان سهوق

فلو كانت الحرف مهزولة لم يصفها بأنها جمالية سناد ، ولأن وظيفها ريان ، وهذا البيت ينقض تفسير من قال ناقة حرف ؛ أي مهزولة ، شبهت بحرف الكتابة ، لدقتها ، وهزلها . وروى عن ابن عمر : الحرف : الناقة الضامرة . قال الأصمعي : الحرف الناقة المهزولة . قال الأزهري : قال أبو العباس في تفسير قول كعب بن زهير :

حرف أخوها أبوها من مهجنة وعما خالها قوداء شمليل

(١) : لسان العرب ، مادة (ف ر ح) .

(٢) : لسان العرب ، مادة (ح ر ف) .

قال يصف الناقة بالحرف لأنها ضامرة ، وتشبه بالحرف من حروف المعجم وهو الألف لدقتها ، وتشبه بحرف الجبل إذا وصفت بالعظم . وأحرفت نأقتي : هزلتها . قال ابن الأعرابي : ولا يقال جبل حرف ، وإنما تخص به الناقة . وقال خالد بن زهير :

متى ماتشأ أحلك والرأس مائل على صعبة حرف وشيك طمورها

كفى بالصعبة الحرف الداهية الشديدة ، وإن لم يكن هنالك مركوب . حرف الشيء : ناحيته . وفلان على حرف من أمره : أي ناحية منه ، كأنه ينتظر ويتوقع ، فإن رأى من ناحية ما يجب ، وإلا مال إلى غيرها . وفي التنزيل العزيز : ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف ﴾ [الحج : ١١/٢٢] أي إذا لم ير ما يجب انقلب على وجهه ، قيل : هو أن يعبد على السراء دون الضراء . وقال الزجاج : على حرف : على شك ؛ فإن أصابه خير اطمأن به ، أي إن أصابه خصب وكثر ماله وماشيته اطمأن بما أصابه ورضي بدينه ، وإن أصابته فتنة اختبار يجذب وقلة مال ، انقلب على وجهه ؛ أي رجع عن دينه إلى الكفر وعبادة الأوثان .

روى الأزهري عن أبي الهيثم قال : أما تسميتهم الحرف حرفاً ، فحرف كل شيء ناحيته ، كحرف الجبل ، والنهر ، والسيف ، وغيره .

قال الأزهري : كأن الخير والخصب ناحية ، والضرر والشر والمكروه ناحية أخرى ، فهما حرفان ، وعلى العبد أن يعبد خالقه على حالتي السراء والضراء ، ومن عبد الله على السراء وحدها دون أن يعبد على الضراء يبتليه الله بها ، فقد عبده على حرف .

وحرف عن الشيء : عدل . وإذا عدل الإنسان عن شيء يقال : تحرف ، واحرورف وتحريف القلم : قطه مُحَرِّفًا . وقلم محرف : عدل بأحد حرفيه عن الآخر ؛ قال :
تخال أذنيه إذا تشوفاً خافية ، أو قلما محرفاً

وتحريف الكلم عن مواضعه : تغييره . المحرف : الذي ذهب ماله . والمحارف : الذي لا يصيب خيراً من وجه توجه إليه . ويقال للمحروم الذي قُتر عليه رزقه : محارف . والحرفة : اسم من الاحتراف وهو الاكتساب ؛ يقال : هو يحرف لعياله ويحترف ، ويقترش ويقترش ؛ بمعنى يكتسب من ههنا وههنا . وقيل : المحارف ، بفتح الراء ؛ وهو المحروم المحدود الذي إذا طلب فلا يرزق ، أو يكون لا يسعى في الكسب .

وقد حورف كسب فلان : إذا شدد عليه في معاملته ، وضيق في معاشه ، كأنه ميل برزقه عنه من الانحراف عن الشيء ، وهو الميل عنه ، ويحارف عليه بالشيء : أي يشدد عليه به . والحرف : الاسم من قولك : رجل محارف : أي منقوص الحظ لا ينوله مال . وكذلك

الحرفة بالكسر . والمحترف : الصانع . وحرف في ماله حرفة : ذهب منه شيء . وحرفت الشيء عنه وجهه حرفاً . ويقال : مالي عن هذا الأمر محرف ، ومالي عنه مصرف بمعنى واحد ، أي متنحى ؛ ومنه قول أبي كبير الهذلي :

أزهير هل عن شيبة من محرف أم لا خلود لبـاذل متكلف

والمحرف : الذي غما ماله وصلح ، والاسم الحرفة . وأحرف الرجل إحرافاً فهو محرف : إذا غما ماله وصلح ، يقال : جاء فلان بالخلق والإحراف : إذا جاء بالمال الكثير . والحرفة : الصناعة . وحرفة الرجل : ضيعته أو صنعته . وحرف لأهله واحترف : كسب وطلب واحتال . وقيل : الاحتراف : الاكتساب أيّاً كان .

الأزهري : أحرف الرجل : إذا استغنى بعد فقر ، وأحرف الرجل : إذا كدّ على عياله . وحريف الرجل : معاملته في حرفته . وفي الحديث : « إني لأرى الرجل يعجبني فأقول : هل له حرفة ؟ فإن قالوا : لا ، سقط من عيني » . لا تحارف أخاك بالسوء : لا تجازه بسوء صنيعة تُقايسه ، وأحسن إليه إذا أساء واصفح عنه .

ابن الأعرابي : أحرف الرجل : إذا جازى على خير أو شر . يحارف : يجازي . يحرف القلوب : أي يميلها ، ويجعلها على حرف أي طرف . وحرف عينه : كحلها . والمحرف ، والمحراف : الميل الذي تقاس به الجراحات . والمحارفة : مقايضة الجرح بالمحراف ، وهو الميل الذي تسير به الجراحات . وحارفه : فاخره ؛ قال ساعدة بن جؤية :

فإن تك قرأ أعقبت من جنيدب فقد علموا في الغزو كيف نحارف

والمحرفة : طعم يحرف اللسان والفم .

يظهر من استعراض معاني الفرخ ، كما جاءت في كتب القوم ، أن الفرخ حال تشيع في الشيء ، وتنتشر فيه حتى تعمه بالسرور والبطر ، أو بثقل الدين وشدة المغرم . وهذا الشيوع والانتشار في الشيء ، يتمثل في عدم انحصار النسب في أب وأم معينين ، كما يتمثل في قتيل وجد بين قريتين لا يمكن عزو قتله إلى إحداها دون الأخرى .

وحركة الفرخ حركة تتجه إلى الشمول والاستيعاب فيما يخفّ على النفس وفيما يثقل عليها ، والقرينة هي التي تميز حالاً من حال ، فتجعل لفظ أفرحه بمعنى سره أو غمه على حسب السياق . والحركة في تجردها تصلح لشيوع السرور أو لشيوع ثقل المغرم ، وليس هناك ما يمنع أن تتعاقب على الشيء الحركة وطبائقيها كما هي الحال هنا . وفي كل لفظ ؛ لأن معنى شيوع حال في شيء تشمل شيوع ما هو خير كما تشمل شيوع ما هو شر .

أما انصراف الفرح إلى معنى السرور دون غيره في عرف اليوم ، فهو انصراف غلب عليه من الاستعمال ، ولا بد من مراعاة ذلك إلا أن يشف النص بالمعنى الآخر ، وعند ذلك لا يمكن التكرار له ، إذ أن أصل الحركة في اللفظ يقبله ويتسع له .

وتحديد معنى الفرح يأتي من لفظ (ح ر ف) فالانحراف انحسار الشيء إلى طرف أو ناحية ، وكأن الشمول والعموم الذي جاء به لفظ (ف ر ح) قد تقلص وانزوى حتى أصبح طرفاً ، بعد أن كان عاماً شاملاً مستوعباً للشيء كله .

فالفرح شمول وعموم واتساع ، والانحراف انحسار وتقلص وتحديد . ولا يفهم معنى أحد اللفظين إلا بدلالة الآخر ، كما أنه لا يمكن استيعاب مجازات كل منهما إلا بالرجوع إلى حال من التجريد ، مستقاة من مقارنة أحدهما بالآخر .

والوقوف عند بعض مجازاتها يؤدي إلى استغلاق المعنى ، وليس هذا فحسب ؛ بل إن الأمر يتمدى حدود استغلاق المعنى إلى أن يصبح من غير الممكن وضع مجازات كل منهما تحت شمول المعنى المجرد لكليهما .

كيف تجمع بين السرور والغم في لفظ (فرح) إن لم ترجع إلى وجهة الحركة الأولى التي تتسع لها ؟ .

وكيف يمكن أن تجمع بين معنى الناقة الحرف للسمينة والمهزولة ، إن لم تعد إلى معنى الحرف المجرد الذي يستوعبها .

فالناقة الحرف إذا شبهت بحرف السيف أو حرف الكتابة فهي مهزولة ، وإن شبهت بحرف الجبل فهي سمينة ، والمعنى المجرد للحرف هو الطرف والناحية ، فهو طرف السيف وحده كما هو طرف الجبل وحده .. وإذا كانت الحركة في لفظ (ف ر ح) حركة شمول وعموم ، فإن الحرفة وهي الصنعة اختصاص بعمل ما .. وإن القلم المحرف المحدد انحسار في رأسه إلى جهة معينة . وإن المحارف الذي ضيق عليه ؛ كأن الحال قد انحسرت به عن التوسع إلى الضيق . وإذا كان المحرف من ثما ماله وصلح ، فهو قد انحرف إلى جهة إصلاح هذا المال وتنميته . والشيء الحريف : اللاذع ، لم يكن حريفاً لولا أن الشيء قد اشتد انحراف حال معينة فيه إلى أن تتركز في صورة معينة تؤدي إلى التأثير في اللسان والفم فتسهما بالحرق والحرارة .. ولولا أن الحركة في تجردها تصلح لهذه المعاني لما دل لفظ المحارف والمحرف على الذي لا يصيب خيراً من

وجه يتوجه إليه . ودل لفظ المحرف على الذي نما ماله وصلاح ؛ لأن الشيء ينحرف عنك خيره ، أو ينحرف إليك ، وبين (عن) و (إلى) يتضح وجه الحركة بالخير تناله أو تحرمه . وما سمي الحرف حرفاً إلا لأنه انحرف إلى صورة وشكل معينين يتحدد بهما .. وما سمي الفرج فرجاً إلا لأنه شاع وانتشر حتى عم الشيء كله ، فالتحديد من سمات الحرف ، والإطلاق من سمات الفرج ، واللفظان متعاكسان مبنى ومعنى ، ولكنهما - وهما المتعاكسان - يتلاقيان في صور من المجاز لطبيعة الحركة فيها التي تصلح للتلاقي كما تصلح للتباعد ، غير أن الضروري في الأمر هو أن الصدور في كل مجاز يقوم على أحد اللفظين ؛ على المعنى الأصل ، وإذا غم الأمر ، وما أكثر ما يكون الأمر غم في ألفاظ كثيرة ، وجبت العودة إلى وجهة الحركة ، التي تعرف من مقارنة اللفظ بعكسه على هدى من مجازاته في كتب القوم ؛ وهذه المجازات هي التي تضع الرجوم والصوى على جانبي الطريق لمن يريد تعرف وجهة الحركة ، والوقوف على مسارها . ويتحدد وجهة الحركة يمكن الفصل في كل ما ورد عن القوم من معاني مترادفة أو متناقضة ، ورد كل ذلك إلى أسبابه ، ومعرفة ما أدى إلى التناقض أو الترادف بوحى من وجهة الحركة ، وبدلالة المجازات التي تستعمل فيها .

والذي يرى لفظ (الحرف) :

لحرف الهجاء - لحرف السفينة - لحرف الحبل - لحرف النهر - لحرف السيف .. يلوح له معنى الانحسار والتقلص في صورة المضي إلى طرف الشيء .

كما ويستعمل (الحرف) في :

الناحية ، والجهة ، والطرف .

وكذلك يستعمل (الحرف) و (المحارف) :

للمقتر عليه - والمحروم الحدود - والمشتد عليه - ولمن ذهب ماله - ولنقوص الحظ .

ويستعمل لفظ (المحرف) لمن نما ماله وصلاح ، إلى غير ذلك من المجازات .

والذي يرى كل هذا يقول : لم لا يختص كل لفظ بمعنى واحد لا يتعداه ، فلا يحار المرء في هذه المعاني التي تدخل كلها تحت إطار واحد للفظ واحد . هذا القول وأمثاله ، ينعى على هذا الحرف العربي أن يضع للشيء الواحد أسماء تتجاوز المئات : كأسماء السيف ، والأسد ، والناقة ، والجمال ، والكلب ، وغير ذلك . ولو وضع القوم للفظ (حرف) معنى واحداً لا يتعداه ؛ للزم وضع ألفاظ لجميع المعاني التي يتناولها اللفظ ، وصار لزاماً على أهل اللغة أن يحفظوا كل هذه الألفاظ التي تتجاوز كل حد ، وهذا ما ليس في طاقة أحد ، فأن تستعمل أداة

واحدة لأعمال لا حصر لها خير ، أو أن تستعمل لكل شيء أداة خاصة به ، فلا تستعمل ذات الكليتين إلا لاقتلاع شيء بعينه ، وفي هذا إلغاء لهذه الأداة ، بحصرها في أداء عمل واحد لا تتعداه إلى سواه . وإن حصر اللفظ في أداء معنى بعينه إلغاء لطبيعة الحركة التي تصلح في إطلاقها لكل شيء ، كما تصلح حين تتجه لقيام الشيء وضده في ذات واحدة ، ولذلك كان لفظ (حرف) مطوعاً يستعمله الإنسان استعمالاً لا نهاية لها ، وذلك باستلهاً معنى الحركة التجريدي ، ثم معناها وهي تجري في الإيجاب والسلب في (فرح) وفي (ح ر ف) . واستلهاً المعنى الأصل يأتي في أكثره من فطرة الإنسان ؛ على أن يجري مع الحركة مجراها ، ولذلك تجد عامة الناس يذهبون بوجهة اللفظ إلى حيث يريدون بحسبهم وذوقهم أنا ، ومرانهم أنا آخر . إذ أن الجري مع طبيعة الحركة يكاد يكون بمثابة الانسياق مع طبيعة الجذب التي تنسق بين موجودات هذا الوجود على حال معينة تعطي على قدر وتأخذ . ولورحت تحصى استعمالات (حرف) في النطق اليومي بين الناس ، لوقعت على صور لا تجد لها في معجمات القوم تفسيراً إلا إذا رجعت إلى التجريد ووجهة الحركة ، فليس كل ما ورثه الحرف مكتوباً ، ولا كل ما يدور في الألسنة موجوداً في الصحف . وإذا كانت أداة واحدة تقوم مقام أدوات لا حصر لها فهذا شيء بالغ القيمة جليل الفائدة ، غير أن ذلك لم يجيء إلا كما جاء كل شيء طبيعي في هذا الوجود ، ثم لحقته الألسن الصناعات فالت به عن فطرته حيناً ، ومال عنها إلى فطرته حيناً آخر . أما أسماء السيف ، والناقة ، والكلب ، وغير ذلك ؛ فهي ليست بأسماء وإنما هي أوصاف ، وقد نص القوم على ذلك^(١) ، وبعضها من باب النبز بالألقاب حفظتها لنا بطون الكتب لأنها سمعت عنهم في استعمالاتهم ، ولو أن كل الأوصاف التي نبرت بها الأشياء أخذت سبيلها إلى الصحف لضاعت بها ، ولكان اسم حيوان واحد يحتاج إلى عدة مجلدات . وهذه حال موجودات اليوم وفي كل مكان ، ولكنها من قبيل الوصف يخطر بالبال فيلقيه الواصف على الشيء ينفعه به ؛ مكبراً أو مصغراً ، مادحاً أو هاجياً . وكلها مستوحاة من حركاتهم وسكناتهم ، وأشكالهم وصورهم ، وطريق نطقهم ، وحال تصرفهم حيال الأشياء ، وليس غريباً أن يجيء تركيبها متوافقاً مع تلك التراكيب التي تعج بها كتب اللغة .

لقد جمعت ما هو ذو رحم واشجه بالمبالغة في الوصف من القاموس المحيط فإذا هو يحتاج إلى إفراجه بالتأليف ، فهو من اللغة وليس منها ، إنه منها لأنه قائم على أصولها ، وهو ليس منها

(١) الزهر للسيوطي .

لأنه من صنع خيال أهلها الذين استلهموا وجهة الحركة في اللغة فركبوا ألفاظاً من لفظين أو أكثر ، وقلما تجد لفظاً تجاوز الثلاثة إلا تنازعه لفظان أو أكثر ، وهذا أمر معروف عند القوم^(١) ، وإذا اتجه فكر الناظر في هذه الألفاظ إلى ما صنعوه من مزج وتركيب ؛ تراءت له حدوسهم بأجلى صورها ، فهم يرون الصورة ، ثم يصفونها بما يشي بحركتها ، ويوحى بسياها ، ويعلن عن مكنونها ؛ فهو يشفّ بها ويصفها . وإذا أردت إجراء حركة الجدل على هذه التراكيب فما عليك إلا أن تردّها إلى أصلها في الثنائي الذي هو الأفضل ولا تخرج عنه إلا لضرورة ، والذي يمسك بناصية الثنائي يستطيع أن يتذوقه في كل التراكيب الأخرى ، وحين نعلم أن عدد الكلمات المستعملة من الثنائي قليل ، وفيه يكمن سر هذه اللغة ؛ ندرك أنه لو قسم لهذا العدد من يقوم بدراسته دراسة جدلية لوضعنا في أيدي الأمة خير المفاتيح لباب هذا الحرف . ولن يعيا علماء هذه اللغة بدراسة الثنائي ولا الثلاثي .. « ومن يخطب الحسنة لم يغله المهر » .

وإذا نظرنا إلى طبيعة سير الحركة في (فرح) وجدناها تخرج من الفاء المتضامة الشفوية المهموسة التي تمثل لنا صورة الشيء المتضام في الواقع ثم تعضي منطلقة براء التكرير فتصور خروجه من تضامه ليجري في تيار الرأ متبادياً إلى سعة الحاء الحلقية المهموسة المظهرة المتسعة مصوراً حال الفرح الذي يشيع في الشيء . وطبيعة سير الحركة هذه تمثل خروج الشيء من تضامه إلى تماديه خروجاً على هيئة هذه الحركة في سيرها في هذه الصيغة ، ولما كانت صيغتها صيغة متفردة بأوصافها لا تغني عنها غناء شافياً واقياً كافياً أيّة صيغة أخرى في هذا الوجود ؛ فإن وصفها بأنها تخرج من التضايق إلى التوسع إنما هو وصف لخروج من تضام لا يشاركه في صفته أي خروج آخر ومضي في توسع لا يشاركه في صفته أي توسع آخر في هذا الوجود إلا تجوزاً ، وهذه الصيغة تمثل شيئاً يفر منطلقاً إلى توسع ، وهذا الفرار جاءت به صيغة (فر) . أما تماديه في السعة فقد جاءت به الحاء ، ومن هنا أخذت الصيغة سمّة الشيوع من الشيء والتماذي فيه على عكس (حرف) ، فالحرية من (ح ر) استقلال تأخذ به الفاء إلى التقلص والتميز عن غيره . والتضام يمضي بالصيغة إلى التحدد في صورة حدّ السيف ، وطرف الجبل ، وكل طرف لكل شيء ؛ وكأنه انحراف عن الشمول إلى التحدد الذي يساوق ويطابق طبيعة سير الحركة في الشيء الذي ترمز له الصيغة في الواقع وتدل عليه .

(١) الاشتقاق لعبد القادر المغربي .

(ن س ر) - (رس ن) :

(ن س ر)^(١) : نسر الشيء : كشطه ، والنسر : طائر معروف . والنسر : تنف اللحم بالمنقار . والنُّسر : تنف البازي اللحم بنسره ، والمنسر : منقاره الذي يستنسر به . والمنسر : لسباع الطير بمنزلة المنقار لغيرها . والمنسر : قطعة من الجيش ترقدام الجيش الكبير ، والميم زائدة .

والمنسر من الخيل : ما بين الثلاثة إلى العشرة ، وفي حديث علي كرم الله وجهه : كلما أظلم عليكم منسر من مناسر أهل الشام أغلق كل رجل منكم بابه .
والنسر : لحمه صلبة في باطن الحافر ، وكأنها حصاة أو نواة ، وقيل : هو ما ارتفع في باطن حافر الفرس من أعلاه ، وقيل : هو باطن الحافر . والنسور : الشواخص اللواتي في بطن الحافر . وتنسّر الحبل ، وانتسر طرفه ، ونسره هو نسراً ونسّره : نشره . وتنسّر الجرح : تنقّض ، وانتشرت مدته . والناسور : الغاذ . التهذيب : الناسور بالسین والصاد : عرق غبر ، وهو عرق في باطنه فساد ، فكلمها بدا أعلاه رجع غبراً فاسداً ، ويقال : أصابه غبر في عرقه ؛ وأنشد :

فهو لا يبرأ مما في صدره مثل ما لا يبرأ العرق الغبر

وقيل : الناسور : العرق الغبر الذي لا ينقطع . الصحاح : الناسور بالسین والصاد جميعاً : علة تحدث في مآقي العين ، يستقي فلا ينقطع ؛ قال وقد يحدث أيضاً في حوالي المقعدة ، وفي اللثة ، وهو معرّب .

(رس ن)^(٢) : الرسن : الحبل . والرسن : ما كان من الأزمنة على الأنف . وفي المثل : « مر الصعاليك بأرسان الخيل » يضرب للأمر يسرع ويتتابع . وقد رسن الدابة وأرسنها : جعل لها رسناً . ورسنت الفرس المرسون أيضاً : إذا شدته بالرسن . وفي حديث عثمان : وأجرت المرسون رسنه ؛ المرسون : الذي جعل عليه الرسن ، وهو الحبل الذي يقاد به البعير وغيره ؛ وأجرتّه : أي جعلته يحره ، يريد خلّيته وأهملته يرعى كيف شاء ، المعنى أنه أخبر عن مسامحته ، وسجاجة أخلاقه ، وتركه التضيق على أصحابه . ومنه حديث عائشة رضي الله عنها ، قالت ليزيد بن الأصم ابن أخت ميمونة وهي تعاتبه : ذهب والله ميمونة ورمي برسنتك على غاربك ؛ أي خلي سبيلك ، فليس لك أحد يمنعك مما تريد .

(١) لسان العرب ، مادة (نسر) .

(٢) لسان العرب ، مادة (رسن) .

والمرسن ، والمرسن : الأنف ، وأصله في ذوات الحافر ، ثم استعمل في الإنسان .
الجوهري : المرسن بكسر السين : موضع الرّسن من أنف الفرس ، ثم كثر حتى قيل مرسن
الإنسان ، يقال : فعلت كذا على رغم مرسنه ، ومرسنه . وسلس المرسن : سلس القياد .
الحركة في (ن س ر) حركة انطلاق وتحرر ، تتمثل في نسر الشيء أي كشطه وإزالته
عن مكانه ، وفي نسر اللحم أي نتفه بالمنقار ، وفي المنسر وهي قطعة من الجيش ترق قدم
الجيش الكبير وكأنها نسرت منه وانطلقت من مجموعته ، وفيما نسر من الحافر وارتفع في باطنه
من أعلاه ، وفي النصور التي هي الشواخص القائمة في بطن الحافر ، وفي تنسر الحبل وهو اتساره
من طرفه ، وفي الجرح يتنسر إذا تنقّض وانتشرت مدته وسال ما فيه ، وفي الناسور الذي
يسقي فلا ينقطع فهو في نزف مستمر .

وتقابل حركة (ن س ر) حركة (رس ن) فهي حركة تقييد وتصيق ، على عكس
الحركة الأولى ، ويتمثل تقييدها وتصيقها في :

الفرس إذا شدته بالرسن ، وأخذته من رأسه ، وكبحت من جماعه لينقاد ويسلس .
وفي كون الرسن من الأزمة على الأنف ، التي تقيّد المرسون فلا يجري إلا بقدر . وانظر كيف
يحدث الانطلاق والتحرر من كل قيد حين يترك الرسن يجره المرسون . « وأجرت المرسون
رسنه » أي جعلته يجره ، بمعنى خلّيته وأهملته يرعى كيف يشاء . أو حين يرمى به على
الغارب ؛ وإجراء الرسن ورميه على الغارب نقض للغرض من وجوده بغية الانطلاق من كل
قيد ، لأن الرسن تقييد وتصيق .

وماترسنه تقيده فلا يمضي إلا بقدر ، وماتسره تحرره من قيده فينتشر ، وكلا اللفظين
عكس الآخر مبنى ومعنى ، ولكن (الرسن) فارسي معرب كما نقله الخصاص عن الأصمعي^(١) .
كما أن الناسور معرب كذلك لما رأيت فيما نقل عن لسان العرب أنفاً .

وقد نقل السيوطي في المزهرة عن بعض العلماء أنه^(٢) : « محال أن يشتق العجمي من
العربي ، أو العربي منه ، لأن اللغات لا تشتق الواحدة منها من الأخرى ، مواضعة كانت في
الأصل أو إلهاماً . وإنما يشتق في اللغة الواحدة بعضها من بعض ، لأن الاشتقاق نتاج

(١) الاشتقاق لعبد القادر المغربي .

(٢) المزهرة للسيوطي ١ / ٢٨٧

وتوليد ، ومحال أن تنتج النوق إلا حوراناً^(١) ، وتلد المرأة إلا إنساناً . وقد قال أبو بكر محمد بن السري في رسالته في الاشتقاق ، وهي أصح ما وضع في هذا الفن من علوم اللسان : ومن اشتق الأعجمي المعرب من العربي كان كمن ادعى أن الطير من الحوت . وقول السائل (ويشق منه) فقد لعمرى يجري على هذا الضرب المجرى مجرى العربي كثير من الأحكام الجارية على العربي : من تصرف فيه ، واشتقاق منه ، ألا تراهم قالوا في اللجام - وهو معرب - لغام ، وليس تبينهم لأصله الذي نقل عنه وعرب منه باشتقاق له ، لأن هذا التبيين مغزى والاشتقاق مغزى آخر ، وكذا كل ما كان مثله قالوا في جمعه : لجم ، فهذا كقولك : كتاب وكتب ، وقالوا : لجم في تصغيره كما قالوا كتيب ، ويصغرونه لجمياً فهذا على حذف زائده . ومنه لجم أبو عجل في أحد وجوهه ، ويشق منه الفعل أمراً وغيره فتقول : ألجمه ، وقد ألجمه ، ويؤتى للفعل منه بمصدر ، وهو الإلجام ، والفرس ملجم ، والرجل ملجم قال : « وملجمنا ما إن ينال قذاله » . ويستعمل الفعل منه على صيغة أخرى ، ومنه ما جاء في الحديث من قوله للمرأة : « استثفري وتلجمي »^(٢) . فهذا تفعل من اللجام ، ويتصرف فيه أيضاً بالاستعارة ، ومنه الحديث : « التقى ملجم » . فهذا من إلجام الفرس ، شبه التقى به ، لتقييد لسانه وكفه ، وتكاد هذه الكلمة - أعني إلجاماً - لتكنها في الاستعمال وتصرفها فيه ، تقضي بأنها موضوعة عربية ، لا معربة ولا منقولة ، لولا ما قضا به من أنها معربة من لغام . ولا شبهة في أن ديواناً معرب ، وقد جمعه على دواوين ، وقضوا بأنه كان في الأصل (دواناً) فأبدلوا إحدى واويه ياء ، بدليل ردها في جمعه واواً ، وكان هذا عندهم كدينار في أن الأصل (دنار) ، فأبدلوا الياء من إحدى نونيه ، ولذا ردوه في الجمع والتصغير إلى أصله فقالوا دنانير ودينير ، لأن الكسرة في أوله الجالية للياء زالت في الجمع ، واشتقوا من ديوان الفعل فقالوا : دون ، ودون .

ثم يقول المزهر : « وجملة الجواب أن الأعجمية لا تشتق ، أي لا يحكم عليها بأنها مشتقة ، وإن اشتق من بعضها فكما رأينا مما جاء من ذلك ، فإذا وافق لفظ أعجمي لفظاً عربياً في حروفه ، فلا ترين أحدهما مأخوذاً من الآخر . فإسحاق اسم النبي ليس من لفظ أسحقه الله إسحاقاً - أي أبعده - في شيء ، ولا من باقي متصرفات هذه الكلمة ، كالسحق ، وثوب سحق ، ونخله سحق ، وساحوق اسم موضع ، ومكان سحق . كذا يعقوب اسم النبي ليس من

(١) المفرد حوار وجمعه أحورة وحيران ، قال في اللسان : وقد قالوا حوران .

(٢) تلجمي : احعلي موضع خروج الدم عصابة تمنع الدم ، تشبيهاً بوضع اللجام في فم الدابة .

اليعقوب - اسم الطائر - في شيء . وكذا سائر ما وقع من الأعجمي موافقاً لفظه لفظ العربي .

ثم يقول المزهري : « قال المرزوقي في شرح الفصيح : المعربات ما كان منها بناؤه موافقاً لأبنية كلام العرب يحمل عليها ، وما خالف أبنيتهم منها يراعى ما كان الفهم له أكثر ، فيختار ، وربما اتفق في الاسم الواحد عدة لغات ، كما روي في جبريل ونحوه ، وطريق الاختيار في مثله ما ذكرت » .

ويقول المزهري : « في فقه اللغة للثعالبي يقال : ثوب مهري إذا كان مصبوغاً بلون الشمس ، وكانت السادة من العرب تلبس العائم المهراة ، وهي الصفر ، وأنشد الشاعر :

رأيتك هريت العمامة بعدما عمرت زماناً حاسراً لم تعمم

وزعم الأزهري أنها كانت تحمل إلى بلاد العرب من هراة ، فاشتقوا لها اسماً من اسمها : قال الثعالبي : وأحسبه اخترع هذا الاشتقاق تعصباً لبلده هراة ، كما زعم حمزة الأصبهاني أن السام : الفضة : وهو معرب من سيم ، وإنما تقول هذا التعريب وأمثاله تكثيراً لسواد المعربات من لغة الفرس ، وتعصباً لهم . وفي كتب اللغة : إن السام عروق الذهب ، وفي بعضها : إن السامة سبيكة الفضة » - انتهى .

ولعل الذي عرّب (ن س ر) و (رس ن) ويرى الناسور والرسن أعجميين ، ويضع النسر (الطائر المعروف) إلى جوار الرسن ثم لا يخرج من ققم هذه الصورة ، فإنه سيجسد البحث عن صلة تصل بين رسن الدابة وطير السماء كالبحث عن الغول والعنقاء .

ولكنه حين يخرج من ققمه الذي تحصن فيه من كل تفكير في أصل الحركة واتجاهها وصفاتها التي تكتسبها في مسارها من حرف إلى حرف يرى الحبل يشده في الدابة فإذا هو رسن وينشره فإذا هو من طرفه منتشر ، وتصبح حركة الحبل في شدها رسناً وفي إرخائها نساً ، وقد مر آنفاً أنهم قالوا كما تقله اللسان عنهم :

تنسر الحبل ، وانتسر طرفه ، ونسره هو نساً ، ونسره : نشره .

كما قالوا : الرسن الحبل ، ورسنت الفرس فهو مرسون : إذا شدّدته بالرسن .

أما ما بقي من استعمالات اللفظين فتظهر حالة الطباق بينها وتستسر بحسب قرب المجاز وبعده ، ويكفي في المجاز أن يكون هناك وجه شبه بين المشبه والمشبه به على صورة ما . ومن

الرجوع إلى الحرفين الأولين في (رس ن) وهما الراء والسين نجد أن لفظ (س ر) يتجه إلى الخطوط والشقوق الزاهية في الشيء كخطوط بطن الكف والوجه والجبهة ، والكأس ذات الخطوط ، وطرائق النبات ؛ فهذه الخطوط تذهب في الشيء متجهة إلى الانطلاق كالسفينة التي تسري . وإذا عكست الحرفين وجدت لفظ (رس) يعني الشيء الثابت الذي لزم مكانه ، في السارية المحكمة ، والعلامة المميزة ، ومن رسّ أمراً فقد أثبتته ، والرسرسة تثبيت البعير قوائمه في الأرض للنهوض . والسري في جملة حركة ماضية في الشيء إلى مداها في مقابل الشيء يرس ويثبت ، وبين المضي والبقاء الثابت تضاد ينبيء به لفظاً (س ر) و (رس) المتضادين مبنى ومعنى . والذي يجلي هذا التضاد أن (سري) ضد (رسا) فالشيء الذي يسري ويمتد ضد ما يرسو ويستقر . فالرسن في الدابة تثبيت ، والرسّ في الشيء تثبيت ، والرسوّ استقرار وتثبيت ؛ في مقابل السر الذي هو مضي في الشيء وذهاب فيه ومثله تسري إذا مضى وذهب في الشيء ، ولو نظرت في الحرفين الأولين من (رس ن) وهما النون والسين لوجدت (ن س) يعني المضاء في كل شيء ، وكأن الشيء قد زالت معالمة إلا بقية منه ، فالخبز واللحم حين ينس يذهب طعمه وبلله من شدة النضج . وكأن النس حال غير معتادة ، وفيها استتار وغموض وتتجه إلى بلوغ أقصى الجهد في كل شيء . والسن يتجلى فيه الوضوح ، فالسنة هي الطريقة ، والسيرة ، والصورة ، والهيئة ، والتمييز ، والمضي على نهج واضح وطريق لاجب ، وقصد بين ؛ وكل ذلك يجري في حال معتادة . وإذا قرنت بين (نسي) التي تتجه إلى ما يهمل ويلقى وينسى ويترك وبين ما (يتسنى) ويفتح ، ويضيء كالبرق إذا أسنى وأضاء سناه . والسنة تجري على طريقة من الحول إلى الحول ، والسانية في نضج الماء تتحرك على نهج واحد معروف - تجد الجلاء والوضوح على طريق بينة في (سن و) وترى الغوض والترك والإهمال في (نسي) .

والحجاز الذي يجري من حال إلى حال متكئاً على أدنى المشاهدة أحياناً قد يدني الضد من ضده ، فترى الشيء وكأنه ضده كلفظ (رس) إذا أصلح وأفسد معاً . لأنه تثبيت ويمكن أن يمكن للحال القائمة بين المختلفين على فسادها القائم ، ويمكن أن يمكن لها في جانب الإصلاح ؛ وكلا التمكنين يقبلها لفظ الرس وقد سبق أن ألفاظ في ذاتها لا توصف بصلاح ولا بفساد كلفظ الرس الذي يلحق به الفساد والصلاح من غيره ، أو من غلبة الاستعمال على حال بعينها . وليس غريباً أن تكون ألفاظ كالرس ، واللجام ، والصلاة ، والحج ، والصحيفة ؛ مما تشترك به العربية مع غيرها من اللغات الأخرى ، وأنه استعرب وجري مع الأصول العربية

في بعضه ، ولم يحرم معها في بعضه الآخر . ولقد ذكر السيوطي في مزهره ما يزيد على تسعين لفظاً من المعربات في القرآن الكريم . ولعل اللفظ يكون في لغة فيخرج منها إلى غيرها ثم يعود إليها محرفاً عن أصله فيحسب من يراه على صورته المرتجعة أنه مستورد . وقد ذكر السيوطي^(١) في مزهره بعض الضوابط التي تميز كلام العرب من غيرها ، كما جاء في مقدمة القاموس^(٢) بعضها الآخر والمبادئ التي قام عليها هذا البحث تصدق على الألفاظ الأصلية التي صدرت عن أهلها وهي بعد على وجهها لم تحرف عن مواضعها بما يفسد نظامها ويذهب معالمها ، ويعمي مسالكها .. ولو لم تكن هذه الألفاظ من حرف واحد ؛ كالرسن الذي تصدق عليه حالة الطباق مع مقلوبه ، فهو عكسه مبنى ومعنى ، ولو كان ذا رحم في العجمية .. وإذا كانت الناقة لا تلد إلا حواراً ، والمرأة لا تلد إلا إنساناً فهل منطلق الإنسان في مكان من منطق أخيه الإنسان في مكان آخر كالناقة من ابن الإنسان أو كابن الإنسان من الناقة ؟ ليس بينها توالد ولا يأخذ إنسان عن إنسان ولا تنتقل ألفاظ من العربية إلى لغات ثم تعود إليها فإذا عادت إلى أحضان أمها أبينا إلا أن نحكم بأنها غريبة الوجه واليد واللسان ... وإن جرت على أصول اللغة الأم التي خرجت منها وعادت إليها .

إن الكلمات الأصلية الأولى من كل حرف وفي كل لفظ تجمعها صفات واحدة ، وتنزع كلها إلى نظام واحد ؛ لأن التسليم بأن الألفاظ الأصلية في لغة ما تقوم على مبادئ الحركة العامة ، وقواعد المادية الجدلية هو تسليم في الوقت نفسه بأن كل حرف مماثل لهذا الحرف العربي في بقائه على أصوله الأولى تنطبق عليه مبادئ الجدل هذه ، ولا يجوز أن يخرج عليها . على أن تتميز فيه الحروف اللواصق ، واللواحق التي اجتمعت في لفظ واحد لغاية بعينها ، وهذا يختلف باختلاف اللغات ، والمراحل التي مرت بها ، ولكل لغة حال غير الأخرى ، فإذا استطاع أهل الحرف الوصول إلى ألفاظ الصور الأولى التي لا تزال على ما صدرت عليه ، فإن هذه الألفاظ لا بد أن تكون قائمة على الجدلية التي تنتظم مسيرة الشيء المتمثلة في ثبات صيغة التعاقب . ولعل ابن خلدون حين قال^(٣) : « ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد ، واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى ، موجودة فيه ، تكون بها قوانين تخصها ، ولعلها تكون في أواخره ، على غير المنهاج

(١) المزهر ١/٢٧٠ ، وما بعدها .

(٢) القاموس المحيط للفيروزآبادي - ١/١ - الطبعة الثالثة ، المطبعة المصرية - ١٣٥٢ هـ ، ١٩٣٥ م .

(٣) المقدمة ٥٥٧

الأول في لغة مضر ، فليست اللغات وملكانها عجائاً » . ويقول ابن خلدون^(١) : « إن لغة العرب لهذا العهد - عهد ابن خلدون - مستقلة مغايرة للغة مضر وحير ، وذلك أنا نجدتها في بيان المقاصد ، والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضري ولم يفقد منها إلا دلالة الحركات على تعين الفاعل من المفعول ، فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير ، وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد ، إلا أن البلاغة في اللسان المضري أكثر وأعرف لأن الألفاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها ، ويبقى ما تقتضيه الأحوال ، ويسمى بساط الحال محتاجاً إلى ما يدل عليه ، وكل معنى لا بد وأن تكتنفه أحوال تخصه ، فيجب أن تعتبر تلك الأحوال في تأدية المقصود لأنها صفاته ، وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر مما يدل عليها بالألفاظ تخصها بالوضع ، وأما في اللسان العربي فإنما يدل عليها بأحوال وكيفيات في تراكييب الألفاظ وتأليفها من تقديم أو تأخير ، أو حذف أو حركة إعراب ، وقد يدل عليها بالحروف غير المستقلة ، ولذلك تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربي بحسب تفاوت الدلالة على تلك الكيفيات كما قدمناه » . فابن خلدون يلمح إلى أن في الألفاظ قوانين مسترة فيها يؤدي كشفها إلى طرق أخرى بدلاً من الطرق المتبعة في تمييز مواقع الكلمة إعراباً وإفصاحاً . وحركات الإعراب في لغة القوم إن هي إلا حال في أواخر الكلمة لا تتفرد في الإشارة إلى المرفوع والمنصوب والمجرور ، والذي يحدد ذلك مكان اللفظ من الجملة ، ففي شرب الظمان الماء يتقدم الشارب المشروب ، وبالتقدم والتأخر يميز الفاعل من المفعول وليس بحركة الإعراب وحدها .

وكشف هذه القوانين الكامنة في الحرف تيسر اللشام عن سبل تطويره بهدي من خصائصه الموجودة فيه ، ولا سبيل للتطور إلا بمعرفة القوانين التي تحكم الشيء وتقدر له نهجه ، وكل تقدم في هذا المضمار لا يكون امتداداً لقوانين الجدل فيه فهو تنكب عن السبيل السوي في الإسراع بتطويره ، ليلبي حاجات الحاضر ، ويتسع لرغبات المستقبل . وإذا كانت الكائنات الحية تتشابه أكثر فأكثر كلما أوغلنا في الرجوع إلى الخلية الأولى التي تكاد تتشابه في كل الأحياء ، فإن الألفاظ كهذه الكائنات تمنع في التقارب والتشابه كلما أوغلنا في التجريد حتى نصل إلى الحركة في صورتها الإيجاب والسلب كما تراه في هذا البحث ، فكل الألفاظ المتطابقة تحكمها جدلية الإيجاب والسلب ، وكل لفظ يحتوي على الوجهين السالب والموجب ، كما يحتوي على المعنى وضده في (رس ن) و (ن س ر) كما تقدم في أول البحث ؛ وهذه الأضداد التي نراها في الألفاظ أضداد متألّفة متعاونة ؛ لأن التضاد فيها هو وجودها ، ولا وجود لها إلا

به ، وهي ليست من نوع الأضداد الأخرى التي تخطر في البال كتلك التي بين الذئاب والغم ،
والقطط والفئران ، أو الإنسان والإنسان ، ولعل هذا التناقض ، أو التضاد ، أو التعاكس ؛
على ما في معاني هذه الألفاظ من فروق ، يجري في الحياة الإنسانية مجراه في الألفاظ ؛ فأنت
حين تنتقل في (ن س ر) من النون تكون قد بدأت بالنون نفسها في (رس ن) لأن الأمور
تجري في دائرة التطور على هذا ، كما أنك إذا انتهيت من السين قد تكون قد انتهيت منه في
الوقت نفسه وبدأت في مقلوبه حتى إذا وصلت إلى الراء من آخره تكون قد انتهيت ليس إلى
النون في (رس ن) وإنما إلى قيام اللفظ بجملة .. وهذه ناحية تشير إلى أمر بالغ الأهمية وهو
أن التدرج والطفرة يسيران معاً جنباً إلى جنب ، فأنت حين تنتقل من حرف إلى حرف
متدرج من حال إلى حال حتى إذا وصلت إلى آخر حرف من اللفظ تكون قد وصلت إلى قيام
مقلوبه طفرة ، لأن هذه الطفرة لم تكن لتتكشف أثناء الانتقال في حروف (ن س ر) من
النون إلى السين فالراء إلا عند قيام لفظ (ن س ر) فقط بسبب عجزنا عن رصد الحركة في
سيرها ولكننا حين ننتهي من (ن س ر) تحدث الطفرة بقيام (رس ن) تلقائياً على ما يلوح
لتصورنا وهذا يدل على أن الطفرة والتدرج متلازمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر ويمكن أن
نعتبر أن الجدلية موجودة بأوضح صورها في تطابق التدرج والطفرة في الشيء الواحد فكلاهما
عكس الآخر مبنى ومعنى . ويمكن أن تجد ذلك في حالة الماء فإنه ينتقل من التجمد إلى الميوعة
فالتبخر ، وهو حين ينتقل من حال التجمد إلى الميوعة يمر بمراحل من التدرج واضحة ، وعند
الوصول إلى نهاية التجمد تظهر الميوعة كما يظهر لفظ (ن س ر) عند الانتهاء من النطق
بـ (رس ن) فيجيء لفظ (رس ن) فجأة كاملاً غير منقوص ، كما تجيء حالة الميوعة فجأة
كاملة غير منقوصة عند انتهاء حالة التجمد لأننا عاجزون عن الرصد ، وقل مثل ذلك في
حالة التبخر ، وفي كل الأحوال التي ينتقل فيها الشيء من حال إلى حال .. وكل حال قائمة في
سابققتها كما هي قائمة في لاحقتها ، ولكن على صورة أخرى متطورة ، وعلى هذا فلا تعارض
بين التدرج والطفرة ، فكل منها يصنع الآخر وينتجه . وحالة الضد القائمة بين الماء المتجمد
والماء المائع لا تلغي أحدهما ليقوم الآخر ، لأن كلاهما قائم في الذي يليه ، وبصورة أخرى
هذه الحالة نفسها هي حالة قيام (ن س ر) في (رس ن) تماماً ، وإن (ن س ر) لم تلغ
(رس ن) ، وهي قائمة فيها وإنما أنشأتها من جديد ، وبصورة أخرى هي ضدها ونفسها في
وقت واحد - كما أن للماء المتجمد ضد الماء المائع ونفسه في وقت واحد أيضاً .. ولو أن الإنسان
تبين ضده في نفسه لألغى نفسه بنفسه في كل لحظة ، وأوجدتها أيضاً في كل لحظة ؛ بل فيا هو

أقل من لحظة ، لأنه لافاصل بين انتهاء (رس ن) وقيام (ن س ر) ، كما أنه لافاصل بين انتهاء حالة التجمد وقيام حالة الميوعة ، وإن كان التدرج مستمراً في الحالتين ، ولكنه يتجلى واضحاً في لحظة الانتقال . ولا بد من النظر إلى أقل جزء من الماء وكأنه بمثابة اللفظ الواحد ينتقل من حال إلى حال ، تبقى فيه الكمية ثابتة ، وتظهر حال من التكيف جديدة ، وكل حال (كم) في ذاتها و (كيف) لغيرها . كما رأيت في باب : الزمان والمكان بين الكم والكيف ، وفي مكان آخر من هذا الكتاب . وإذا كانت الأصول الأولى في اللفظ تخضع لقواعد تطور واحدة ، وتنزل في مجرى التطور إلى سياق واحد ، فإن جريان هذه القواعد في لغة على القواعد التي تجري عليها الحركة في لغة أخرى ليس ببعيد ولا مستغرب ، ولا يمتنع أن يجري لفظ اللجام الذي هو لغام ، على حركة الجدل في الحرف العربي ، وما الذي يمنع أن يكون هذا اللفظ عربياً استعجم ثم استعرب ، أو أن يكون عجمياً استعرب ثم استعجم ؛ إنه لا حدود بين اللغات التي لم يقل أحد بأنها تنزع إلى أصل واحد ، فكيف بلغات يتجه رأي أهلها إلى أنها تجتمع في أم واحدة هي السامية التي تجتمع مع أخواتها في لغة أم . فرموز المعاني بين بني الإنسان دولة ، وقد تستعجم كلمة عربية ثم تعود لأصلها بثوب أعجمي ، كما يحدث العكس لذلك ، وهذا مشاهد ومعروف عند أهل الحرف . ومجرى قاعدة الجدل يصدق على الرسن واللجام أعجميين كما يصدق عليها عربيين إذا كانا مكينين متمكنين في اللغة الأم ، عجمية كانت أو عربية ؛ بريئين من التركيب والدخيل ، باقين على أصلها في صدرها الأول ..

إن المعنى الأول الأصل في اللغة قائم في الاتجاه بدليل أصولها الأولى في لسان الحيوان ، فإن اتفاق أهل اللغة على معنى واحد يكون أصلاً أمراً بعيداً جداً إن لم يكن متعذراً ، وليس الأصل في حقيقته إلا ذلك الاتجاه الذي فطرت عليه الأنفس والذي هو بمثابة الجاذبية الموجودة في كل شيء ، فهنال انجذاب الشيء إلى مركز قائم فيه ، وانجذابه كله إلى مركز آخر قائم في شيء آخر ..

إن للاتجاه الأصل طريقاً محدودة كطريق (الإمام) أو الشاقول الموجود في كل قائم ، ويتجلى هذا الإمام والشاقول في نظام الحروف في اللفظ وليس في الحروف ذاتها ، ومعنى ذلك أن كلمة (م ر) العربية مبدوءة بالميم ومختومة بالراء المكررة ولها مقابل في اللغات الأصلية الأخرى فلا يجب أن تكون الحروف التي تقابلها هي الميم والراء المكررة بعينها . والذي يتحتم أن يتضمن كل لفظ ضده في ذاته ، والذين يبحثون عن الأصول الأولى في السامية أو الأوربية الهندية أو أية أصول أخرى عن الحروف الواحدة في الكلمات الأولى نفسها لا يظفرون بطائل

ما لم يبحثوا عن الوجهة الواحدة أولاً المتجلية في أنّ ضدّ اللفظ قائم في ذاته وأنّ الأبسط هو
 الأسبق وأنّ الثنائي هو الأصل . ولعلّ تقييد الأصول الأولى بحروف معينة كتقييدنا اليوم
 للألفاظ بمعان عرفية لحقت بها فيما بعد كلفظ (قبح) المفسر بأنه ضد الحسن ، وهو في أصل
 معناه لا يعني إلا البعد ، ولما كانوا يستبعدون كل ما يكرهون لحق الكره بمعنى القبح ، وهذا
 ما يوضحه ضده القائم فيه وهو (الحبق) الذي يعني جمع المتاع وإحكام أمره ؛ فالقبح إبعاد ،
 والحبق تقريب ، وهما متضادان لفظاً ومعنى . ولعلمهم وقد حبقوا أنواعاً من النبات طيبة
 الرائحة ليعطوها من معنى القرب ما أعطوه من معنى البعد لما يكرهون . والحجاز في لفظي
 القبح والحبق يتسعان لكل المعاني التي جاءت في المعجمات . والحسن الذي هو ضد القبح يعود
 إلى تزيين الشيء ، ولو رجعت إلى ضده القائم فيه وهو (السحن) لوجدته بمثابة المؤثر ،
 والحسن بمثابة الأثر ؛ فالسحن الدلك ، والسحنة لين البشرة والنعمة . وإذا قرنت بين الحسن
 وهو ذلك الأثر الذي يتركه السحن ، وبين ضده الذي يتحات ويتفتت ويتقشر وهو النسخ
 لوجدت السحن ذا أثرين ؛ الأول ما يبقى وهو الحسن ، والثاني ما يتحات ويتفتت ويتقشر
 وهو النسخ ؛ وبين الحسن الباقي والنسخ المتباعد إشارة إلى صلة النسخ الذي هو ضد الحسن
 بالقبح ، وكأنّ القبح والنسخ من وجهة معاكسة لوجهة الحسن . وليس الحسن والقبح من
 طبيعة المؤثر والأثر اللذين يأتيان بالقبح كما يأتيان بالحسن ، وإنما هو من العرف اللاحق بعد
 ذلك ، فالحسن والقبح ليسا ذاتيين ، وطبيعتها مؤهلة لما تخصصا به من معنى ؛ وإذا كان الأمر
 كذلك فإن عمل الوجهة في الألفاظ كعمل الجاذبية في الأشياء ، فإذا غنى الساقط من علي إلغاء
 الجاذبية ، فقد غنى في الوقت نفسه زوال الوجود برمته ، فالجاذبية شر يستقبل الساقط إلى
 حتفه ، وخير يقيم كل شيء على قرار لا يخرج عنه ، وهي في ذاتها لا توصف بخير ولا شر ،
 وتصلح لما معاً . وهذه هي نقطة التلاقي بين الجاذبية في الأشياء والوجهة في الألفاظ ، ويمكن
 القول : إنها من واد واحد . والحسن في معرفة الوجهة والجاذبية وتسخيرها لخدمة الكائن ،
 والقبح في جهلها والعجز عن تسخيرها في خدمته ؛ ولهذا كان الحسن بقدر المعرفة ، والقبح
 بقدر الجهل . والمعرفة في الحقيقة موجودة فينا على صورة وجهة أو إحساس كوجود الجاذبية
 في كل شيء .. تلك هي فطرتنا ، ونحن نتجه بها في الإيجاب وفي السلب ، وليس الخير في
 الإيجاب أو في السلب ، والخير كل الخير في وعيها ، إذ أن وعي تناقض الوجود باب للسيطرة
 عليه والأخذ بزمام وجهته إلى حيث نريد من التسخير . ولو أننا قطعنا القبح من أصله وهو
 البعد ، واعتبرنا القبح كما هو معروف لنا اليوم أصلاً ، لمحونا بحجرة قلم واحدة هذه اللغة التي بين

أيدينا كتابة وفي ألسنتنا نطقاً وبياناً . ولا فرق بين من يقول : إن هذه الشجرة ظل ثم لا يبقى من منافعها إلا هذا الظل وحده . إنه في الحقيقة ألغى الشجرة كلها التي لها منافع غير منافع الظل لا حصر لها . ولعل بعض اللغات الأخرى التي انقطعت فيها الصلة بين القبح وأصله البعد ترفع عقيرتها بالدعوة إلى أن يكون للشجرة نفع واحد هو الظل . إن عذر هذه اللغات واضح فليس لديها من شجرة اللغة إلا هذا الظل وهي تريد أن تحذف كل المنافع الأخرى من شجرة اللغة في لغات العالم كلها .. إن قصر معنى القبح على ما هو قائم في أذهاننا يجعلنا لا نستطيع أن نفسر قوله تعالى : ﴿ ويوم القيامة هم من المقبوحين ﴾ [القصص : ٤٢/٢٨] وقول العرب : « قبحه الله وأماً زَمَعْتُ به » إذا قطعنا القبح عن البعد ، وبذلك تنقطع صلة الحاضر بماضيه ، كما تنقطع صلة الألفاظ .

(ع ب ر) - (ر ب ع) :

يتجلى لفظ (ع ب ر) في ^(١) :

عبرت النهر والطريق : إذا قطعت من هذا العبر إلى ذلك العبر ، وقيل لعبارة الرؤيا عابر لأنه يتأمل ناحيتي الرؤيا فيتفكر في أطرافها ، ويتدبر كل شيء منها ، ويمضي بفكره فيها من أول ما رأى النائم إلى آخر ما رأى . والمعتبر : المستدل بالشيء على الشيء . وعابر السبيل : مار الطريق .

واللفظ كما تراه يدل على الانتقال واجتياز مكان إلى آخر .

ويتجه لفظ (ر ب ع) إلى ^(٢) :

المكث في المكان ، فتقول : ربح بالمكان ؛ أي اطمان . والربع : المنزل ، والدار بعينها ، والوطن بأي مكان كان ؛ وهو مشتق من ذلك . والذي يربح بالمكان رباً : يقيم فيه . وتربعت الإبل بمكان كذا : إذا أقامت . والربيع : العام المغني عن الارتياح والنجعة ، فالناس يربعون حيث كانوا : أي يقيمون للخصب العام ولا يحتاجون إلى الانتقال في طلب الكلا .

وبقية استعمالات هذا اللفظ موصولة بالرحم بمعنى الإقامة ، والحركتان في (ع ب ر)

و (ر ب ع) متعاكستان لفظاً ومعنى ...

(١) اللسان والتاج ، مادة (ع ب ر) .

(٢) اللسان والتاج ، مادة (ر ب ع) .

الفهارس

الفهرس التفصيلي

| | | | |
|----|---|----|---|
| ٧ | المقدمة | ٤٨ | اللغة وكثرة المعاني للفظ الواحد |
| ٢١ | المعنى الأصل : | ٤٨ | حركة اللفظ في التعليم |
| ٢٣ | كيف بدأت اللغة | ٤٨ | معاني كلمات لا وجود لها في المعجمات العربية في |
| ٢٤ | التعرف على المعنى الأصل | | لسان اليوم |
| ٢٤ | للمعنى الأصل تقريبي | ٤٩ | المعنى الأصل وما تفرع منه |
| ٢٤ | معنى كتب وقرأ | ٤٩ | العودة إلى (قر) و (رق) |
| ٢٥ | المعنى الأصل والعامية | ٤٩ | ما في المعجمات من صور استعمال الألفاظ |
| ٢٥ | المعنى الأصل والعناصر الأولية في جدول مندليف | ٤٩ | الوجهة واللفظ |
| ٢٥ | السبيل إلى معرفة المعنى الأصل | ٤٩ | عودة إلى القرء والرقوء |
| ٢٥ | الأضداد الأصلية والعرفية | ٥٠ | طبيعة سير الحركة في (رق) و (قر) |
| ٢٥ | الحرك للأضداد | ٥١ | (ن ف ث) و (ث ف ن) وتعاقب المراحل |
| ٢٦ | حضور اللغة لحركة الجدل | ٥٢ | اللفظ كان وجهة في حسن القوم |
| ٢٦ | معرفة الألفاظ من الألفاظ | ٥٢ | السعة في معاني اللفظ |
| ٢٧ | ضد كل لفظ قائم فيه | ٥٢ | المعنى الأصل في حسن القوم |
| ٢٧ | تنكر الألفاظ الحالية | ٥٣ | الطريق إلى معرفة المعنى الأصل |
| ٢٧ | الألفاظ والجدل | ٥٣ | الكلية والحزئية في اللغة |
| ٢٧ | رأي ابن جني وابن خلدون في قواعد اللغة | ٥٤ | تعريف اللفظ بمرادفه وضده |
| ٢٨ | لفظ قرأ وقرأ وأرق | ٥٤ | حول تعدد تعريف اللفظ |
| ٣٦ | الوجهة واللفظ | ٥٤ | جون لوك وتعريف الألفاظ |
| ٣٧ | تشابه الأضداد | ٥٥ | إن معنى أي كلمة تحدده طبيعة وصفات الحروف |
| ٣٩ | مضاد المادة | | المؤلفة لها ، وتأكيده ذلك من خلال (قرى) و |
| ٤١ | تبديل نظام الحرف | | (جمع) |
| ٤١ | الجدلية واللغات الأخرى | ٥٥ | تعريف الألفاظ في العربية |
| ٤١ | حول قرأ وقرأ وكتب | ٥٦ | تعريف (ع رق) و (رق ع) |
| ٤١ | الحروف والعناصر الأولى في المادة (قر) و (رق) | ٥٦ | حيرة جون لوك في تفسير كلمة بكلمة |
| ٤٦ | الفارابي وهيجل والجدل | ٥٦ | الترادفات في اللغة |
| ٤٦ | قول أرسطو أن في الصورة الحقيقية التامة للمادة ، | ٥٧ | وضوح المعنى من مقارنة الضد بضده في القرآن الكريم |
| | وأن الطبيعة هي غزو الصورة للمادة ورد | ٦٠ | القوم في الماضي لم يكونوا بحاجة إلى معرفة الأضداد |
| | الحرف من خلال (فر) و (رف) | ٦١ | رأي الوضعية المنطقية في اللفظ |

| | | | |
|----|---|-----|---|
| ٦١ | البحث عن اللامعرفات عند الوضعية المنطقية | ٩٢ | المنطقية الوضعية واللغة |
| ٦١ | رأي القدامى والمحدثين في الألفاظ | ٩٢ | (ص ر ف) و (ف ر ص) |
| ٦٤ | رد العربية على رأي القدامى والمحدثين في الألفاظ | ٩٤ | الجدل في الحركة المعتادة |
| | من خلال (ف ر ص) و (ص ر ف) | ٩٥ | (ع م ج) و (ج م ع) وحركة الجدل |
| ٦٧ | أثر الوجهة في توجيه الكائن | ٩٦ | الوجه الخارجي للربعة |
| ٦٧ | الماضي والحاضر في حركة الجدل | ٩٦ | (ك ع) و (ع ك) في الفعل ورد الفعل وقبل وبعد |
| ٦٧ | العجز عن هدم الحدود بين الأمم المتمثلة في اللفظ | ٩٨ | جدل الحرف واللفظ والسياق |
| ٦٨ | حول تعذر قيام لغة عالمية | ١٠٠ | الوحدة في (ج م ع) و (ع م ج) |
| ٦٩ | العناصر والمعنى الأصل | ١٠٢ | الزمان والمكان بين الكم والكيف: |
| ٦٩ | التقريب بين اللغات | ١٠٥ | معنى الزمان والمكان في (س و ع) و (و س ع) |
| ٦٩ | رد الحرف على غوستاف لوبون | ١٠٦ | التناظر بين بنية العقل وبنية الطبيعة عند |
| ٧٤ | الكشف عن جدلية الحرف | | سينوزا وكانت ورأي ديوي في ذلك |
| ٧٤ | اتساع دلالات الألفاظ | ١٠٦ | معرفة الكون من خلال وجهة نظر العارف في |
| ٧٥ | تفسير الجدل لنصوص هيجل وجوريس | | جدل الحرف |
| ٧٥ | (د غ ر) و (ر غ د) | ١٠٧ | مسيرة الجدل في الحرف والطبيعة |
| ٧٩ | (س م ج) و (ر ج س) | ١٠٧ | التدرج والطفرة و (ع ش ق) و (ق ش ع) |
| ٨٠ | تناسق الشعور والوجود | ١٠٨ | الكم الاشتدادي والإحساس بين جوريس |
| ٨٠ | (ل ح ز) و (ز ح ل) وجوريس | | ويرجسون في جدل الحرف في (س و ع) و |
| ٨٠ | (ض ب ن) و (ن ب ض) والصوت عند جوريس | | (و س ع) |
| ٨١ | (ل ف) و (ف ل) والوجهة في الإطلاق والتقييد | ١١١ | علاقة الزمان بالمكان |
| ٨٢ | حركة الجدل خلال (س غ ب) و (ب غ ر) | ١١١ | الزمان في (ز م ن) و (م ز ن) و (ز م) و (م ن) |
| ٨٥ | (ب غ) و (غ ب) و (غ ر) و (ر غ) | ١١٥ | صعوبة الوصول إلى المعنى الأصل |
| ٨٦ | صورة الحركة الأولى في الفعل ورد الفعل | ١١٦ | الألفاظ في حالة الإطلاق |
| ٨٦ | العامة والنصحي وحركة الجدل | ١١٦ | الزم والمز بين الطبي والانتشار |
| ٨٧ | حركة الجدل وهيجل | ١١٦ | تعذر صدور لفظ لا علاقة له بالحس الأصيل |
| ٨٧ | نيتسفن والفارابي والإنجلز وماركس | ١١٧ | تجاوز الآخر الأول |
| ٨٨ | (ل ز) و (ز ل) و تَحْتِيلٌ وَتَعَمُّدٌ | ١١٧ | صياح أنساب الألفاظ |
| ٨٨ | أصول الصوت الأولى | ١١٧ | إنسانية الحرف العربي |
| ٨٩ | المادة والفكر والظاهر والباطن | ١١٨ | فساد نظام الحروف في اللفظ |
| ٨٩ | وجود الطبيعة في وجهة الكائن | ١١٨ | عودة إلى (م ز ن) |
| ٨٩ | الفعل ورد الفعل في شعر المتنبي | ١١٨ | سمة السرعة في الزمان والمكان |
| ٩٠ | الحركة الصاعدة والنازلة والجدل | ١١٨ | الأصول في الحركات الأولى |
| ٩١ | (د ر س) و (س ر د) والتغير | ١١٩ | أثر حركة الجدل في دعم اللغة |
| ٩١ | الصيغة والتكرار | ١١٩ | عناصر المادة والمعنى الأصل |

| | | | |
|-----|---|-----|---|
| ١٣٤ | الطفرة والتدرج | ١١٩ | أثر الجدلية على اللغة |
| ١٣٤ | اختصار المراحل | ١١٩ | بين (م ن) و (ز م) والزمان والمكان |
| ١٣٤ | علاقة الأمس باليوم | ١٢٠ | (م ن) في لسان اليوم |
| ١٣٥ | أن نحكم الجدول أو أن يحكمنا | ١٢٠ | حركة الجدول في (م ن) و (ز م) و (ز م) و (م ن) |
| ١٣٥ | الانتقال من الزمان إلى المكان وبالعكس | ١٢١ | الهجاز والسياق وحركة الجدول |
| ١٣٥ | الزمان والمكان في كل لفظ | ١٢٣ | الاشتقاق عند القوم |
| ١٣٥ | أسباب الخلط بين الزمان والمكان من الخلط بين المراحل | ١٢٣ | عدم وضوح التضاد عند القوم في (ج ن) و (ن ج) |
| ١٣٥ | (رف ع) و (ع رف) | ١٢٤ | التضاد بين (قول) و (وقل) ورأي ابن جني ورد القدامى |
| ١٣٥ | تقارب صور الزمان والمكان | ١٢٥ | (ز م) و (م ن) بين الاستقرار والحركة |
| ١٣٦ | أثر الزمان في تعاقب المكان | ١٢٥ | التشابه والتضاد |
| ١٣٦ | علاقة التعاقب بالكيف | ١٢٦ | الإشارة في العدد كالوجهة في اللفظ |
| ١٣٦ | الزمان كم في ذاته وكيف للمكان ، وبالعكس | ١٢٧ | التضاد في ضعمه واشتداده |
| ١٣٦ | كل من الزمان والمكان كم في ذاته وكيف للآخر | ١٢٧ | إنكار التضاد في الصيغة الواحدة |
| ١٣٦ | التمييز والكيف | ١٢٨ | نزوع الاشتقاق إلى المعنى الأصل |
| ١٣٦ | (رف ع) (ع رف) (ع ش ق) (ق ش ع) | ١٢٨ | قانون تناقض الاختلاف عند برجسون وفلاسفة التطور وجواب الحرف عليه |
| ١٣٦ | تمييز الضد بضده عند القدامى | ١٢٨ | إرجاع ابن جني (قول) و (وقل) إلى الخفة |
| ١٣٧ | كيف الحاضر في المستقبل | ١٢٩ | أثر العادة في تحديد المعنى الواسع للفظ |
| ١٣٧ | كل شيء كم وكيف معاً وعلى درجات | ١٢٩ | استعمال لفظ المكان قبل معرفة المكان |
| ١٣٧ | مجموع الكم ومجموع الكيف | ١٢٩ | معنى (م كن) و (ك م ن) |
| ١٣٧ | يشدد التضاد باشتداد التكيف والعكس بالعكس | ١٢٩ | معنى الزمان والمكان من ألفاظها |
| ١٣٧ | الكيف في الاشتداد في (ش د) و (د ش) | ١٣٠ | السرعة اللانهائية وحركة اللفظ |
| ١٣٨ | سير التضاد | ١٣٠ | حركة الجدول في جزئها الأقل |
| ١٣٨ | (ش د) و (د ش) بين الكم والكيف | ١٣٠ | الوجود والعدم |
| ١٣٨ | الانعزال من الكم والاجتماع من الكيف | ١٣٠ | الكشف عن حركة الوجود من خلال الألفاظ |
| ١٣٩ | (ر س ب) (س ر ب) والتحول | ١٣١ | نظام للمعرفة جديد |
| ١٣٩ | التكيف قائم على وعي التضاد | ١٣١ | احتواء اللفظ للزمان والمكان |
| ١٣٩ | تعريف الشيء بضده وشبهه | ١٣٢ | (ق ش ع) و (ع ش ق) والزمان والمكان |
| ١٤٠ | تعريف العقل من (ع قل) و (ل ق ع) | ١٣٢ | أثر الحرف الثالث في الحرفين الأولين |
| ١٤٠ | اختصار الوجود بسهم متجه قائم في الحس | ١٣٢ | كيف يجيء الوجود من العدم |
| ١٤٠ | أشد الأشياء وضوحاً أشدها غموضاً في آن واحد | ١٣٢ | نسبية الوجود والعدم |
| ١٤٠ | فردية العقل وجماعية الرغبة | ١٣٣ | التضاد يقوم على التجانس |
| ١٤١ | خطوات التعقيل والإحساس | ١٣٣ | التضاد القممي والمرحلي |
| ١٤١ | الحسوس والمعقول | | |

| | | | |
|-----|--|-----|--|
| ١٤١ | ارتباط الصورة بالرؤية عند برجسون ورد | ١٥١ | ثبات العقل وتحول الرغبة |
| | الحرف عليها | ١٥١ | خارجية الرغبة وباطنية العقل |
| ١٤١ | الكيف البرجستوني في جدلية الحرف | ١٥١ | رجوع كيف الاشتداد إلى الشعور بالضد |
| ١٤١ | علم صلاح اللغة في وضعها الحالي عند برجسون | ١٥١ | قدر الكيف على قدر الشعور بالضد |
| | ورد الحرف على ذلك | ١٥١ | (رهن) و(نهر) بين الزمان والمكان |
| ١٤٢ | طابع اللغة المتكامل في الأصول والمنتام في الفروع | ١٥١ | علاقة الشعور بالزمان والمكان |
| | جمود العقل | ١٥٢ | تقاصر الزمان بتطاول المكان والعكس بالعكس |
| ١٤٢ | اختصار اللغة في مؤشر | ١٥٢ | أثر الزمان في المكان والمكان في الزمان |
| ١٤٢ | اللغة بين المشاعر الفردية والجماعية وبين الحرية | ١٥٢ | كل لحظة فاعلة ومنفعلة معاً |
| | والضرورة | ١٥٢ | معنى الإعراب والبناء في الثبات والتغير |
| ١٤٢ | اللغة بين ضرورة الحرية وحرية الضرورة | ١٥٢ | السعة مكانية في ظاهرها زمانية في باطنها |
| ١٤٢ | اللغة في رأي أصحاب للذهب الوضعي | ١٥٢ | لكل ظاهر باطن على مثاله |
| ١٤٢ | الوصفيون يرون استحالة الميتافيزيقا استحالة | ١٥٢ | عنصر الزمان والمكان في كل لفظ |
| | منطقية وجواب الحرف على ذلك | ١٥٢ | (دقر) و(قدر) في جدلية الحركة بين الزمان |
| ١٤٤ | (مور) و(روم) والوقوف أمام المطلق وجهاً لوجه | | والمكان |
| ١٤٤ | المذاهب السكونية في رأي برجسون وجواب الحرف | ١٥٣ | بين الإشارة في العدد والجهة في اللفظ |
| ١٤٥ | الحس والشعور، والعقل واللقح ورد الفعل في | ١٥٣ | الوجود في الوجهة |
| | (ح س أ) و(س ح أ) | ١٥٣ | معنى الحيات الذي لا وجود له |
| ١٤٦ | علاقة الفكر بالكشف (ف ك ر) و(رك ف) | ١٥٤ | حركة القدر بالدقر، والدقر بالقدر |
| ١٤٦ | (ك ر ف) (ف ر ك) وعلاقة ذلك بالفكر والعقل | ١٥٥ | الجدلية في كل جزء تفاضل أو تكامل |
| ١٤٦ | الحدود بين العقول والمحسوس غير واضحة | ١٥٥ | (زجل) و(لحز) بين الزمان والمكان |
| ١٤٩ | الرغبة آن والعقل أبد والرغبة لحظة ترتوي | ١٥٥ | (غرف) و(فرغ) في حركة الجدل |
| | والبهتر لا يرتوي | ١٥٦ | سبب غموض الفلسفة |
| ١٤٩ | حركة العقل من محيط الدائرة إلى مركزها | ١٥٦ | الفلسفات في البدهيات مع الفرد المعادي وفي |
| | وحركة الرغبة من المركز إلى المحيط | | أسلوبها في برجمها العاجي |
| ١٥٠ | جماعية الرغبة وفردية العقل | ١٥٦ | منطق الحرف لا يتجاوز منطق الطبيعة بلسان |
| ١٥٠ | أثر المجتمع في الفرد | | الحرف |
| ١٥٠ | الأزياء والعادات | ١٥٦ | الفصل بين الزمان والمكان اصطلاحاً |
| ١٥٠ | الجمود في الخضوع للرغبة | ١٥٦ | (ف رش) و(ش رف) والزمان والمكان |
| ١٥١ | العقل والتكيف | ١٥٦ | كل موجود مترن متكن |
| ١٥١ | جمود العقل بانعزاله عن كيف الرغبة | ١٥٧ | لقاء مع الحروف الأصلية في لغات العالم ووضع |
| ١٥١ | تعاون الرغبة والعقل في صنع الحضارة | | معالم لمعرفة جديدة |
| ١٥١ | اجتماع الرغبة والعقل في جدلية واحدة | ١٥٧ | صعوبة ردة الألفاظ إلى أصولها |
| ١٥١ | الرغبة العاقلة والعقل الراغب | ١٥٧ | شرف أهل الحرف |

| | | | |
|-----|--|-----|---|
| ١٥٧ | قيمة الجدلية في نظرية المعرفة | ١٦٣ | الإدراك الفطري والتصور العلمي عند رسل في |
| ١٥٨ | سر كل شيء كامن فيه | | جدلية هذا الحرف |
| ١٥٨ | ارتباط التكيف بالإحساس | ١٦٣ | حركة الألفاظ ضد الجمود |
| ١٥٨ | ازدياد التكيف بازدياد التطور من خلال | ١٦٣ | لا تقاتل في الوجود ولا تكرر |
| | (ع ش ق) و (ق ش ع) | ١٦٣ | التماثل والتكرار وجود آخر |
| ١٥٨ | قيام القشع في العشق والعشق في القشع كقيام | ١٦٤ | الديمومة عند برجسون بين الزمان والمكان في |
| | الزمان في المكان وبالعكس | | جدلية هذا الحرف |
| ١٥٩ | قبل وبعد في (ع ش ق) و (ق ش ع) | ١٦٤ | المعرفة الغريزية والاستيقاظ بين الكم والكيف |
| ١٥٩ | الزمان والألفاظ | | دورة المراحل |
| ١٦٠ | رجوع العقل للزمان عند بعض الفلاسفة وجواب | ١٦٤ | الومضات المتقاصرة وتعذر بروز العقل والرغبة فيها |
| | الحرف عليه | ١٦٤ | الزمان والمكان في إطلاقهما ديمومة مطلقة |
| ١٦٠ | جماعية الرغبة وفردية العقل | ١٦٤ | الوجود والمهابة عند الوجوديين في نظر جدلية |
| ١٦٠ | التموق على العقل في الخروج على الزمان وجواب | | هذا الحرف من خلال (ح ر) و (ر ح) |
| | الحرف عليه | ١٦٥ | الشيء في انزاله كم وكيفيه في ضده |
| ١٦٠ | (سبنسر) و (كانت) في تصورهما للزمان على | ١٦٥ | قبل وبعد في (ح ر) و (ر ح) وسعة المهابة للوجود |
| | صورة المكان وجواب الحرف عليه | | في جدلية الحرف |
| ١٦٠ | الامتحان والراحة بين الكم والكيف | ١٦٥ | كيف الحرية في ضدها |
| ١٦٠ | الزمان بين سبنسر وبرجسون وجدلية الحرف | ١٦٦ | سارتر والحرية وجدلية الحرف |
| | و (م هن) و (ن هم) | ١٦٦ | تعلق الشعور بالكيف |
| ١٦٠ | الوجود والعدم في الزمان والمكان | ١٦٧ | العدم عند الوجوديين من خلال جدلية الحرف |
| ١٦١ | تبادل الكم والكيف بين الزمان والمكان | ١٦٧ | الحرية في مقولة الديمومة عند برجسون من |
| ١٦١ | (برجسون) (كانت) والزمان والمكان وجواب | | خلال جدلية الحرف |
| | جدلية الحرف | ١٦٨ | الجدل اتصال منفصل وانفصال متصل |
| ١٦١ | حقيقة الزمان والمكان في (م كن) و (ك م ن) | ١٦٩ | هل يمكن للإنسان أن يتفصل عن واقعه والريض |
| ١٦١ | الذوق الفطري والوجود الواقعي عند برتراند | | عن مرضه وجواب الحرف عليه من خلال |
| | رسل وجواب الخلاف عليه | | (م رض) و (ض رم) |
| ١٦٢ | السبب في نسبية المعرفة عجزنا عن قراءة الواقع | ١٦٩ | الديمومة واللفظ |
| | قراءة كاملة | ١٦٩ | ديمومة برجسون وراء الجدل |
| ١٦٢ | تشابه وتضاد الزمان والمكان | ١٦٩ | قتل حركة الفكر والمادة في حركة اللفظ |
| ١٦٢ | ليس من حدود واضحة بين الرغبة والعقل | ١٦٩ | الزمان الفيزيقي والزمان الذاتي في جدلية الحرف |
| | والداخلي والخارجي | ١٦٩ | الزمان والمكان في (م رض) و (ض رم) |
| ١٦٢ | معنى الأشياء الخارجية في الحس وعلاقته بذلك | ١٦٩ | عدم قبول الزمان للعكس وجواب جدلية الحرف |
| | بالزمان والمكان | ١٦٩ | اجتماع الجريان والديمومة في صيغة الزمان والمكان |
| ١٦٢ | كما يأتي من الخارج (كم) | ١٧٠ | المفعل والعمل في جدلية الحرف |

| | | | |
|-----|--|-----|--|
| ١٨١ | الزمان والمكان في المنهية والنهي | ١٢٠ | تعريف سارتر للإنسان بالعمل ورأي الحرف في ذلك |
| ١٨١ | (أمر) و (رماً) في الزمان والمكان | ١٢١ | حياة الماضي في الحاضر |
| ١٨٢ | زوال الكيف بزوال الوجهة | ١٢٢ | الذاكرة الفردية والاجتماعية في جدلية الحرف |
| ١٨٢ | الآلية بين (خ رش) و (ش رخ) في نطاق الفائية | ١٢٢ | حاضر الماضي وماضي الحاضر في (س ك ب) و (ك س ب) |
| ١٨٢ | تعيين اللاحق بالسابق في جدلية الحرف | ١٢٣ | ثبات الصيغة وتغير المحتوى |
| ١٨٢ | تعيين الأجزاء بفكرة الكل في جدلية الحرف | ١٢٣ | ديناميكية الجدل وتطور المحتوى |
| ١٨٢ | اللفة لا تتقيد بمبادئ الآلية والغائية وتعين الأجزاء بفكرة الكل | ١٢٣ | التضاد في هذا الحرف قدم الأمثلة للفلسفة |
| ١٨٣ | الكيف بين الامتداد والاشتداد | ١٢٤ | إعدام الشيء يعطي ضده أقصى درجات التكيف |
| ١٨٣ | التكيف يزداد كلما انتقلنا من أحد الضدين إلى الآخر | ١٢٤ | لا فواصل بين المراحل |
| ١٨٤ | حركة الفكر في سيرها أقرب إلى الحركة في صميم الأشياء | ١٢٤ | الكم والكيف في (راج) و (ح ار) |
| ١٨٤ | حركة التذكر حركة تجري في صميم الشيء | ١٢٤ | حركة الكم والكيف من خلال (م ك) و (ك م) |
| ١٨٧ | معنى الجدل : | ١٢٤ | التضاد بين الكم والكيف |
| ١٨٩ | معنى الجدل من خلال (ج دل) و (د ج ل) | ١٢٤ | الكم والكيف في الطبيعة |
| ١٩١ | مقارنة بين (ج دل) و (د ج ل) | ١٢٥ | معادلة بين التضاد والكيف والوجود |
| ١٩٢ | مقارنة بين (د ج ا) و (ج د ا) | ١٢٥ | الوجود الكمي والوجود الكيفي |
| ١٩٢ | تشابه مراحل الجدل في خطواتها الأولى وتضادها كلها أوغلت في التقدم | ١٢٥ | الوجود والوجهة والاختيار والحرية |
| ١٩٢ | ليست الجدلية في اللغة كالجدلية في مفهوم اليوم | ١٢٦ | الحرية والتكيف |
| ١٩٢ | ليس التضاد بين الألوان كالتضاد في الجدل | ١٢٦ | توسع الكم على حساب الكيف والكيف على حساب الكم |
| ١٩٣ | كشف مغالطة من أنكر أن الشيء لا يمكن أن يكون أسود وغير أسود في وقت واحد | ١٢٦ | معنى خارجية الكيف وأن كلما يسمى إليك كم وكل ما تسمى إليه كيف |
| ١٩٣ | ما يريد هيجل من التناقض | ١٢٧ | الكيف في أسلوب القوم |
| ١٩٣ | قيام الدجل في الجدل والجدل في الدجل | ١٢٧ | الكيف في أسلوب العرض |
| ١٩٣ | التضاد في حركة الجدل التاريخية | ١٢٨ | الكيف والنعم والتربية |
| ١٩٤ | التصامن بين السيد والعبد عند هيجل ورأي الحرف في ذلك | ١٢٨ | الكم يسمى إليك والكيف تسمى إليه |
| ١٩٥ | الرد على بول فولكمن لإنكاره أن الشيء لا يكون أسود وغير أسود في آن واحد | ١٢٩ | حركة الجدل في كها وكيفها بين الانتقال من الزمان إلى المكان وبالعكس |
| ١٩٥ | تحديد الوجهة في اللفظ الثنائي | ١٨٠ | بين (ن هـ ي) و (هـ ن و) في جدلية الزمان والمكان |
| ١٩٥ | اللفظ كم في ذاته وكيف لضده | ١٨١ | (أ م ا) و (ر م ا) وحركة الجدل بين الزمان والمكان |
| ١٩٥ | كل حرف في داخل اللفظ متضاد مع حركته | ١٨١ | المعادلات في اللفظ وللمعادلات في الرموز الرياضية |

| | | |
|-----|--|-----|
| ٢٠٢ | تطور معنى اللفظ | ١٩٥ |
| ٢٠٢ | الصورة التي لا تتكرر فيها ردود الفعل أقرب | ١٩٥ |
| | الصور إلى المعنى الأصل | |
| ٢٠٢ | الألفاظ في أصل صدورها لا توصف بحير ولا شر | ١٩٥ |
| | ولكنها تحمل بذور التطور | |
| ٢٠٢ | يستوي الدجل والجذل | ١٩٦ |
| ٢٠٢ | تعقيب على حركة الزمان والمكان من خلال لفظ | ١٩٧ |
| ٢٠٤ | (زم) | |
| ٢٠٥ | الحركة الجدلية ثانية | ١٩٧ |
| | عموم اللفظ بين الإطلاق والتعبد | ١٩٨ |
| | علاقة مستعملات (جذل) و(دجل) بالمعنى | ١٩٨ |
| | الأصل | |
| ٢٠٥ | قوة وضعف صلة الفرع بالأصل | ١٩٨ |
| ٢٠٥ | ارتباط الحركة بالوجهة | ١٩٨ |
| | الدعوة إلى العاميات | ١٩٨ |
| | افتتاحات على الحرف | ١٩٩ |
| | التقريب بين اللغات من خلال حركة الجذل | ١٩٩ |
| | الواحدة | |
| ٢٠٥ | مناسبة اللفظ للمعنى مثل (إذغاع) للحجر | ١٩٩ |
| ٢٠٥ | رأي أهل اللغة في مناسبة اللفظ للمعنى | ١٩٩ |
| ٢٠٥ | أسباب مناسبة الألفاظ للمعاني | ٢٠٠ |
| ٢٠٥ | خطر قيام الفرع أصلاً على تقطيع أرحام اللغة | ٢٠٠ |
| | وقيام لغة جديدة لا علاقة لها باللغة الأم | |
| ٢٠٥ | كيف يتسع المجال ويمتد | ٢٠٠ |
| ٢٠٥ | التموت والأوصاف والألقاب ليس لها صفة | ٢٠٠ |
| | الإلزام | |
| ٢٠٥ | لمعرفة التضاد في غير الثنائي أو الثلاثي برد اللفظ | ٢٠٠ |
| | إليها | |
| ٢٠٨ | حركة الجذل في وجود الأضداد المتعاونة | ٢٠١ |
| ٢٠٨ | الفرق بين الأضداد العرفية والحقيقية وسبب | ٢٠١ |
| | خفاء الأولى وظهور الثانية | |
| ٢٠٨ | عندما تلغى مسافة الخلاف بين الدجل والجذل في | ٢٠١ |
| ٢٠٩ | الواقع تزول حالة التضاد المزيفة بينها في | |
| | اللغة وتقوم حالة التضاد المتعاون | |
| ٢٠٢ | عود إلى (جذل) و(دجل) | |
| ٢٠٢ | أسلوب الحياة في الماضي قرب بين (دجل) و(جذل) | |
| | و(جذل) | |
| ٢٠٢ | التضارب بين (جذل) و(دجل) اليوم يقوم على | |
| | تغيير أسلوب العمل | |
| ٢٠٢ | أثر التضاد في إيضاح ضده | |
| ٢٠٤ | انساق اللغة مع حركة الجذل في الوجود يرد على | |
| | دعاة العامية | |
| ٢٠٥ | ألفاظ العربية في جمعها التضاد والتشابه معاً | |
| | تحجب على ما يرى هيجل والمفكرون | |
| | الغريبون من لغاتهم فلا يجدونه | |
| ٢٠٥ | الاختلاف والهوية في اللفظ الواحد | |
| ٢٠٥ | اللفظ الواحد متنوع وهوية وهذا ما يطلبه | |
| | من يفتشون عن لغة فيها مثل ذلك من | |
| | الفلاسفة | |
| ٢٠٥ | الهوية والتناقض في اللفظ الواحد | |
| ٢٠٥ | بين كيركيغارد وهيجل وحركة (جذل) و(دجل) و(فج) و(ن ف ج) ورد حركة اللفظ على ذلك | |
| | باتفاق الكلمة مع الطبيعة في هذا الحرف | |
| ٢٠٦ | جزئية الموقف بين ماركس وكبير كيجارد في | |
| | إدراك نفسها بالنسبة لشمولية المكان عند | |
| | ماركس وأن تكون عاملاً لإلغاء الزمان عند | |
| | كبير كيجارد ورد الحرف على ذلك | |
| ٢٠٧ | الجمع بين مبدأ الهوية والتناقض في جدلية الحرف | |
| | خلافاً لماركس وكبير كيجارد ووفقاً لهيجل | |
| ٢٠٧ | الجمع بين الذهنية والتاريخية | |
| ٢٠٧ | تقد التضاد الهيجلي وجواب الحرف على النقد من | |
| | خلال (ك ب ر) و(ر ب ك) | |
| ٢٠٨ | حياة القلب في قلب الاطمئنان والاطمئنان في | |
| | قلب القلب | |
| ٢٠٨ | فواصل الراحة في صراع الأضداد من باب التجوز | |
| ٢٠٩ | أسباب تصور وجود الفواصل بين الحركات في | |
| | جزئيات المادة من غياب الأضداد الحقيقية | |
| ٢٠٩ | تشابه المراحل في البدايات والنهايات | |

- رد كبير كيجارد على هيجل في رد المسائل إلى الموجودات من خلال منطق الحرف الذي يصل بين الوجود والفكر ٢٠٩
- صراع الأضداد الذي لا يتوقف ٢١٠
- تداول العدم والوجود بين الضدين من خلال (ك ب ر) و (ر ب ك) ٢١٠
- حركة الوجود والعدم في (راد) و (دار) ٢١١
- العدم الفعال في الضد المتواري ٢١١
- التناقض التشابه ٢١١
- التذبذب يغمر حركتي الوجود والعدم وتعدر ضبطها في الصيغة ، والألف في العربية ٢١١
- ظاهرة الاحتمال وعلاقتها بحركة الحرف ٢١٥
- التضاد بين الحركات والحروف وظاهرة الاحتمال ٢١٦
- خطوة البدء بين الظهور والخفاء وعلاقة ذلك بالحرف الأصل ٢١٧
- خطوة البدء لا تتكرر كما يعلن منطق ٢١٧
- خطوة البدء موجودة في كل الخطوات كما هو ظاهر في صيغة الحرف ٢١٧
- خطوة البدء لا تتأكد في الخطوة التي تليها بل تتأكد بضدها القائم فيها وكأن كل خطوة بعدها تأكيدها ٢١٨
- خطوتها البدء والختام لا تخضعان صيغة الجدل ٢١٨
- الغرابة في نظام حركة الجزئيات والغولية في نظام حركة الحروف وصلة ذلك بمخارجها ٢١٩
- الكال غاية لا تدرك وفي بلوغه زوال التفاضل المؤذن بزوال الوجود الجدلي ٢١٩
- العدم موجود في كل الألفاظ ودليله في (نام) ، (ماد) ، (دار) ، (راد) ، (جاء) ، (عاج) ، (جع) ، (عج) ، (راغ) ، (غار) ، (مال) ، (لام) ، (وكر) ، (كور) ٢٢٠
- لولا الأمثلة لكانت الجدلية فلسفة لا علماً ٢٢٠
- الظلم الذي لحق بالعدم والنفيس ٢٢٠
- اللغة بين الفكر والواقع ٢٢١
- والفرد والمجتمع ٢٢١
- الفردية واللغة بين الصيق والسعة ٢٢١
- الحرية والضرورة في الفكر من خلال الصيغة ٢٢٢
- الفردية بين الخفاء والظهور والاستقلال والتبعية ٢٢٣
- رائحة الماضي في الحاضر من خلال حركة الحرف ٢٢٤
- بين الواحد والكثير والفردية والجماعة ٢٢٥
- الحرية بين التقيد والإطلاق ٢٢٥
- علاج الفرد والجماعة كعلاج اللغة من خلال وعي التناقضات ٢٢٥
- جهل أعداء العربية لحقيقتها ضعف من الكيد لها ٢٢٦
- إقامة لغة جديدة على أصول حديثة أصعب من خلق الخلية الحية ٢٢٦
- وضع الكلمات بمعزل عن الجسد سهل كل السهولة ، وبمحر ألفاظ اليوم اصطلاحات ولا مشاحة فيه ٢٢٦
- العلاقة بين عدد العناصر الأولى وعدد الحروف ٢٢٦
- تعدد مخارج الحرف الواحد واختلاف الألسنة ٢٢٦
- أمواج جزئيات المادة وأمواج الصوت في الحرف وامتصاصها لبعضها ٢٢٧
- برتراند رسل وتصور عزل الحركة عن المتحرك وجواب الحرف عليه ٢٢٧
- تخصص الحركة في صور لا حصر لها ٢٢٧
- الحرية والضرورة في حركة الأصل ومجازاتها من خلال (ح وط) و (طوح) ٢٢٧
- الوجهة الأصل في حس القوم ٢٢٨
- تعريف الضد بضده ٢٢٨
- اللفظ بين الضرورة والحرية دائماً ، فلا حرية بدون ضرورة ولا ضرورة بدون حرية ٢٢٨
- الضرورة والحرية في المراحل التاريخية من خلال (ح وط) و (طوح) ونقطة التقاطع الماثلة في الفرق بينهما ٢٢٩
- حنف البواعث كلها إلا واحداً من مجازات أي لفظ ٢٢٩
- تختار لتفقد اختبارك في تقييدك فيما اخترت ، فالضرورة والحرية متلازمتان ٢٢٩

- الجدل في هذا الحرف مستمر متصل ، ومنفصل ٢٣١
منقطع ؛ (ص خ ر) و (ر خ ص)
الوجود نسيج الأضداد الممكن يجمع بين التقيضين ٢٣١
الطابع الحركي في الجدل بين هيجل والوجود ٢٣٢
وجواب الحرف عليه من خلال (ر خ ص)
(و (ص خ ر)
بداية النهاية هي نفسها نهاية البداية والعكس ٢٣٢
بالعكس
الأضداد الطبيعية والأضداد العرفية وحركة ٢٣٣
الجدل بين المراحل التاريخية
علاقة التفاضل والتكامل بين المراحل التاريخية ٢٣٣
من جدل الحرف
مقولات بعض الوجوديين ، الأضداد الطبيعية ٢٣٣
والعرفية وجواب الحرف عليها
المراحل التاريخية بين الطفرة والتدرج ٢٣٤
الكم والكيف بين الطفرة والقفزة ٢٣٤
الخطأ والصواب في جدل الحرف وأنه لا خطأ ٢٣٥
ولا صواب بمعناه العرفي فيه من خلال
(خ ر ف) و (ف ر خ)
الخطأ والصواب من صفات الشعور الذي لا يعي ٢٣٥
حركة الجدل فتتجاوزها أو يتجاوزها
انشقاق الأشياء على نفسها في حركة الجدل عند ٢٣٥
يوليتز وجواب الحرف عليها في تضاد الفناء
الباقى
جواب الحرف على (يريس باران) في حديثه عن ٢٣٦
جدل لا جدل فيه من خلال
(ف ر خ) و (خ ر ف)
الماكروفيزياء والميكروفيزياء بين وجود الوجهة ٢٣٦
وعدمها في منطق الحرف
هل يمكن إعطاء الجدل هوية من أية دائرة من ٢٣٧
دوائر الأحوال المدنية في أية فلسفة ؟ واستناع
الجدل عن ذلك كما يرشد إليه منطق
الحرف
الخطأ ليس في الجدل ذاته وإنما في إعطائنا له ٢٣٧
- صفة ثابتة لا تتبدل
ارتباط قوانين الفكر ببنية الواقع القائم وجواب ٢٣٧
الحرف على ذلك
الجدل يقوم على التتام والتكامل من وجه وعلى ٢٣٨
التناقض من وجه آخر ، ورد الحرف على من
حصر الجدل بالتتام والتكامل فقط من خلال
منطق اللغة في (ح ز م) و (ز ح م) و (ح ز)
(و (ز ح) و (المازح) و (الحاظم) و (زاح)
(و (ح از) والبقاء الغائي وتجدد الحياة
لا تحيد الكلمات عن معانيها في التتام والتكامل ٢٣٩
بل تبقى موصولة الرحم بأصلها
الاتصال والانقطاع متلازمان في جدل الحرف ٢٤٠
وعلاقة ذلك بالنمو والتطور
بقاء الألفاظ صالحة للتطور سببه قائم في الألفاظ ٢٤٠
نفسها لأن بنيتها وبنية الواقع واحدة من
خلال (م د) و (د م) وعلاقة ذلك بالتطور
من خلال قيام اللغة على الجدل
قيام العقل على الجدل وليس قيام الجدل على ٢٤١
العقل
ضوابط حركة الجدل في الحرف في عمومها ٢٤٢
كضوابط الأعداد
لا توجد ذات منفصلة عن الموضوع ولا تجريد ٢٤٦
مستقل عن الواقع الشخص من خلال
(ق ب ط) و (ب ق ط)
وحدة الحركة بين اللفظ والمادة تشمل الواقع ٢٤٦
الإنساني والطبيعي كله وتطورها من خلالها
مقولة السيد والعبد عند هيجل ورد ماركس ٢٤٧
عليه من خلال جدل الحرف في (ع ب د)
(و (ب ع د)
حيلولة ما في الذهن من معاني اللفظ الخاصة دون ٢٤٧
التوقف على حركة الجدل فيه
مقولة السيد والعبد من خلال (س و د) ٢٤٨
(و (و س د)
الأضداد العرفية بين السيد والعبد من خلال ٢٤٨

جدل الحرف

- ٢٤٨ من أين تبدأ خطوط التحرير الأولى ؟ وجواب
الحرف بأنها تبدأ بنقل الواقع من الضرورة إلى
الحرية فالحيوان لم تحرره من العمل المهلك
جميعات الرفق به بل حررته عملية نقل
المادة من ضرورتها الخام إلى حرية الآلة
- ٢٤٨ الضياع الإنساني ناشئ من ضياع الأضداد
الطبيعية وقيام الأضداد العرفية مكانها
- ٢٤٩ تحول الكم إلى كيف وبالعكس بين ماركس
وهيجل وجواب الحرف على ذلك من خلال
(ورث) و(ث ور) وقاعدة أن الشيء كم في
ذاته وكيف لغيره
- ٢٤٩ العلاقة بين الإرث والثروة في صورة العلاقة بين
الحرية والضرورة والبيئة والوراثة وتحول كل
واحدة إلى الأخرى
- ٢٤٩ الموجود هو حرية الضرورة وضرورة الحرية
ولا تتميز إحداها عن الأخرى إلا بقدر معنى
الثورة من خلال (ث ور) و(ورث)
- ٢٤٩ تعاقب الثورة والثورة في اللفظ والواقع وعلاقتها
بالحرية والضرورة
- ٢٥٠ الكم والكيف بين الوثارة والثروة، وتعاقبها في
حركة جدل الحرف
- ٢٥٠ قول هيجل إن اللفظ يتضمن السلب والإيجاب
والتمثيل عليه بالبصير والسلم للأعلى
واللديغ وجواب الحرف عليه وأن التضاد في
العربية ليس على هذه الصورة
- ٢٥٠ كل مرحلة سابقة قائمة في المرحلة اللاحقة بشكل
متطور وجواب الحرف على ماركس من أن
مكتسبات البرجوازية قائمة في حركة
البروليتاريا
- ٢٥٠ صلة الألفاظ بالواقع القائم كصلة المركبات
بمناصر مندليف في مجاز الحرف
- ٢٥١ التضاد بين (صبر) و(بصر) و(سلم) و(م ل س)
و(م ل س) وليس بين البصير والأعشى

والسليم واللديغ في لفظي البصير والسلم

- ٢٥١ حول قول هيجل كل لفظة يتضمن السلب
والإيجاب وصلة ذلك بالتجريد من خلال
حركة الحاز ومن لفظ (رفق) و(ق فر)
- ٢٥١ الأضداد في كتب الأضداد ورأي ابن درستويه في
أنه لا وجود للتضاد هو الصحيح لأن ضد
الشيء قائم فيه
- ٢٥٢ الإمام ابن جني والتضاد وأن ما قال به غير مانع
بصدده
- ٢٥٢ المقارنة بين الضدين من خلال (رفق) و(ق فر)
و(فرق) و(رف) و(فر)
- ٢٥٢ ليس للفظ من معنى إن لم تكن له وجهة، وليس
للمعد من معنى دون إشارة
- ٢٥٢ رأي برتراند رسل في العدد وجواب الحرف عليه
- ٢٥٣ تعريف القوم للعدد
- ٢٥٤ تعريف العدد من خلال حركة الجدل في نظر
الحرف وعلاقة ذلك بـ (رفق) و(فرق)
في تعريف المصاحبة والمفارقة
- ٢٥٤ رأي برتراند رسل في الاستدلال على حقيقة العالم
الخارجي من خلال ألفاظ اللغة وجواب
الحرف عليه وأن اللغة مرآة للواقع بصيغها
التي هي صورة عنه
- ٢٥٥ رسل يقول : يقول الطريقة التي تبنى بها عبارات
اللغة كالطريقة التي تترابط بها حوادث العالم
التي تشير إليها تلك العبارات، وجواب
الحرف على ذلك
- ٢٥٥ كبار الفلاسفة أمثال بارمنيدس وأفلاطون
ووينوزا وهيجل وبرادي، يرون الاستدلال
على خصائص العالم من خصائص اللغة،
وجواب الحرف على ذلك
- ٢٥٦ طريق التعريف وأسلوبه في نطق الحرف من
خلال (ع ش) و(ش ع)
- ٢٥٧ الأعداد والألفاظ في إطار العموم والشمول
واختلاط الأصول في الألفاظ بفروعها على

| عكس الأعداد | وضوحاً كالبدهيات |
|--|---|
| ٢٥٧ تعريف العدد من خلال (دع) و(دع) | ٢٦١ ربط حركة الجدل بين طبيعة الإنسان وطبيعة |
| ٢٥٨ العلاقة بين التعريف الذي لا حد له في شموله | الوجود من حوله من خلال (طبع) |
| لمعرف لا حد له وصلة ذلك بتعرف الشيء | و(عبط)، (كفر) و(فكر)، |
| بضده | (عقل) و(لحق) |
| ٢٥٨ تطبيقات على التعريف الذي لا حد له الشامل | ٢٦١ تعريف الفكر والعقل من خلال مقارنة الضد |
| لمعرف لا حد له من خلال موقف الضد | بالضد |
| بضده | ٢٦٢ تعريف (قبط) بـ (ببط) و(طبط) |
| ٢٥٨ معرفة القوم للأعداد حساً أغنتهم عن تعريفها | أسباب عرفت فهم النصوص الفلسفية آت من |
| وكشفها | فقدان الأمثلة |
| ٢٥٨ العلاقة بين (دع) و(دع) و(١+) و(١-) في | ٢٦٣ تعذر فهم نص الفارابي بلخص حركة الجدل قبل |
| صورة الوحدة بين حركة العدد وحركة | أن تكشف بوضعة قرون بسبب فقد الأمثلة |
| اللفظ | ومقارنة الضد بوضده لشرحه وتفسيره |
| ٢٥٨ تعريف القوم بالتأكيد بالنفس والعين وأمثال | ٢٦٣ نص الفارابي في تلخيص حركة الجدل |
| ذلك وتفسير الماء بالماء والبلاء بالبلاء | تطبيق حركة الجدل في هذا الحرف على نص |
| وجواب الحرف على ذلك | الفارابي تكشفه فيشرق كالشمس في الضحى |
| ٢٥٩ مجافاة النزوع إلى أصل الحركة في اللفظ حجب | من خلال (عقل) و(عقل) |
| المعنى الأصل وقيد أهل اللغة بمجازات بعينها | ٢٦٦ رة الوجود إلى نوعه الواحد في نص الفارابي كما هو |
| لا يخرجون عنها مما أدى إلى فقدان الحس | عند دارون |
| اللفظي أو ضعفه | ٢٦٧ الحرية والضرورة: |
| ٢٥٩ معنى العدد من خلال الاستعمالات التي لا حصر | لفظاً (حر) و(رج) في لسان العرب |
| لها للمعنى الأصل | ٢٦٨ اتجاه لفظ (رج) إلى التخلص والتميز بالتحديد |
| ٢٥٩ المعجب من كثرة المعاني للفظ الواحد كالمعجب | والنقاء من الشوائب واتجاه لفظ (رج) إلى |
| من كثرة الأعداد المولفة من الأرقام من (١) | الاتساع والامتداد من غير تحديد |
| إلى (١) | (تحرر من) و(تخرج في، أو على، أو إلى) تجعل |
| ٢٦٠ وضوح حركة الجدل في اللفظ يجعله قابلاً | اتجاه (حر) عكس (رج) |
| لاستعمالات لا حصر لها لقبول الأرقام من | ٢٦٩ الطبيعة كلها ضرورة، والحرية الجزء الذي نحوله |
| واحد إلى تسعة | منها بأيدينا فنقله من الضرورة إلى الحرية |
| ٢٦٠ تأليف سلاسل عددية لا حصر لها | كلما تقاصر لفظ (حر) اتسع لفظ (رج) وتقلص |
| ليس بيتنا من يوسط بين معنى (كتب) اليوم | الزمان وامتد المكان |
| ومعناه الأصل | ٢٧٠ زيادة التميز والتحرر تؤدي إلى الانطلاق |
| ٢٦٠ الشمول والعموم في لفظ (كتب) | ٢٧٠ الحرارة تميز أولاً وتنطلق بعد ذلك |
| ٢٦٠ تعريف الواضح أصعب التعريفات | ٢٧٠ مطابقة جدل الحرف لقول هيجل: تتجلى الحرية |
| ٢٦٠ الأشياء أشد ما تكون غموضاً أشد ما تكون | بالقدرة التي تميز بها الذات بالانفصال عن |

| | |
|---|---|
| وحي حركة الجدل يتناسب مع القدرة على استخدامه في تحويل الضرورة إلى حرية | كل شيء ولكن من حيث هي ضرورة تحقق الانتقال نحو الآخر |
| ٢٧٩ القول والفعل والعمل بين الضرورة والحرية | ٢٧٠ الأصل في الحرية (الحد) ثم الإطلاق |
| ٢٧٩ حركة الجدل في العمل بين القول والفعل | ٢٧١ الجزئي يتحرر ثم يتحرر ثم يتحرر |
| ٢٨٠ الوجه الإنساني في العمل الجامع للقول والفعل | ٢٧١ حول تحميل اللغة ما لا تحتمل |
| ٢٨٠ الحرية في العمل | ٢٧١ اقتران (الحرية) بالحركة ، والترجح بالسكون |
| ٢٨٠ تحرر العامل وعمل المتحرر | يشير إلى تناسق الحرف مع حركة المادة |
| ٢٨٠ الإنسان بين ضرورة تتحرر وحرية تنقيد | ٢٧١ خطوات الحرية الأولى |
| الوجود عدم توجيهي بعملنا في نقله من الضرورة إلى الحرية | ٢٧١ صلة لفظ (ح) بالزمان كصلة لفظ (رج) بالمكان |
| كلما ازدادت سرعة التطور ازدادت سرعة تحويل الضرورة إلى حرية | ٢٧٢ تحرك المكان بالزمان ، والزمان بالمكان في حدلية واحدة من خلال (رج) و (ح) |
| في كل خطوة عمل نقل جزءاً من الضرورة المحتومة إلى الحرية التطبيق | ٢٧٢ داخلية الزمان وخارجية المكان تزول بزوال الوجهة ويصبح الزمان مكاناً والمكان زماناً |
| إنسانية الإنسان تتجلى في تحرير الطبيعة من قيود الضرورة | ٢٧٢ وحدة الحركة في المادة والفكر من خلال (ن هـ م) و (م هـ ن) |
| القضاء والقدر في إطار التسخير ورأي ابن عربي في ذلك | ٢٧٢ حركة المهنة عناء وممارسة وحركة النهم تنشيط لها وإراحة |
| الطبيعة والتسخير بين الحرية والضرورة | ٢٧٤ تعاقب المراحل في النهم والامتهان |
| غاية الإنسانية في تحويل الوجود بالتسخير من الضرورة إلى الحرية أو ارتداد الإنسان بإنسانيته من الحرية إلى الضرورة وزوال المعنى الإنساني عنه | ٢٧٤ الرجوع إلى الفعل ورد الفعل في (م هـ ن) و (ن هـ م) يوضح التضاد |
| الزوع إلى الحرية في كل شيء | ٢٧٥ أثر استمرار الماضي في الحاضر على قيمته العلمية وجواب الحرف على ذلك من خلال (ن هـ م) و (م هـ ن) |
| الكيف والراحة والعمل بين الحرية والضرورة | ٢٧٥ ثبات تعاقب الحروف في اللفظ في مقابل حركة المعنى المتطورة |
| زوال معنى العمل بزوال الراحة والعكس بالعكس | ٢٧٥ قد تتغير الحروف والألغاز الأصلية ولكن مكان كل حرف من الآخر ثابت لا يتغير |
| الصفة الإنسانية في العمل وتحويله الضرورة إلى حرية | ٢٧٨ كل شيء ضرورة سالم تحرره أنت بتحويله إلى حرية |
| المصنوع المستورد يحمل صفة الضرورة مضاعفة فهو ضرورة في كونه مصنوعاً وهو ضرورة في كونه مستورداً | ٢٧٨ الوجود ضرورة يجد حريته في الإنسان إذا حرر الناس الوجود كله فإنه يظل ضرورة بالنسبة لك ، ولك منه ما تحرره أنت التراث كله ضرورة ولنا منه ما تحرر فقط |
| أكبر الضرورات خطراً هي التي تلغي أكبر قدر | ٢٧٨ |

- من العمل حين تستورد
 حرية الفرد في المجتمع بقدر عمله ٢٨٤
 أكثر الأفراد حرية هم الذين يجدون كل ما بين أيديهم من ثمار عملهم ٢٨٤
 أقسى ما يواجهه الحر أن يجد نفسه غريقاً في ٢٨٤
 عطاء الآخرين وليس لديه ما يعطي
 حين أغض عيني وأفتحها ينتقل الوجود من ٢٨٤
 الضرورة إلى الحرية بقدر ما أستطيع رؤية الفرق بين غضة عين والتفاتها
 اللحظة التي لا ينتقل فيها وجودي من ضرورة ٢٨٤
 إلى حرية ليست منه
 الحسد الفينومولوجي عند سارتر ومقولة ٢٨٤
 الانفصال من خلال (ب ت) و (ت ب)
 تذبذب الوجود بين الحرية والضرورة من خلال ٢٨٧
 (ب ت) و (ت ب)
 العلاقة بين قطع دابر الشر والاستقرار من خلال ٢٨٧
 (ب ت) و (ت ب) وتعاقب البت والتب بين الحرية والضرورة
 التعاقب بين الحرية والضرورة في حركة الوجود ٢٨٨
 يجعل كل مرحلة أعمق من سابقتها في الأضداد الطبيعية
 يواجه الإنسان ضرورة القيد في سبيل حرية ٢٨٨
 أوسع فإذا تحرر عاد إلى القيد ثانية ليوسع من حريته وهكذا دواليك
 كلما علا المرء أفقاً استشرف أفقاً أوسع وكلما علم ٢٨٨
 اتسع شعوره بالجهل، وكلما تحرر اتسع شعوره بالضرورة
 يعرف الإنسان معنى وجوده بتحريره الوجود من ٢٨٨
 حوله ونقله من الضرورة إلى الحرية .
 ويجهل معنى وجوده حين يحتاج إلى من يحرره
 كيف تكون الحرية عطاء، وهي تؤخذ أخذاً ٢٨٨
 الإنسان يحرر نفسه بتحرير الطبيعة من حوله ٢٨٩
 من قيد الضرورة
- تحرر الحصان من جراحات حين تحررت المادة ٢٨٩
 من ضرورتها إلى حرية الآلة وليس عن طريق جمية الرفق بالحيوان
 نقل الطبيعة من حالة الضرورة إلى حالة التحرر ٢٨٩
 بالتصنيع هو الأصل في تحرير الإنسان
 أثر التصنيع في إلغاء حرية الإنسان من خلال ٢٨٩
 (ب ت) و (ت ب)
 موقف المشاهد الذي يرى الطبيعة تنتقل من ٢٨٩
 الحرية إلى الضرورة ليس من الحرية في شيء إلا بمشاركة المشاهد في التحرير
 من أسباب القرف والاستعلاء والشنوء تحويل ٢٩٠
 الضرورة في الطبيعة إلى حرية من قبل فئة قليلة في كل مكان وزمان وتعرف الآخرين عند الحدود الضحلة من هذا التحرير
 تعريف ماركس للحرية بنقلها من جهاز يحكم ٢٩٠
 الشعب إلى جهاز يحكمه الشعب من خلال (ج و) و (ر ح)
 الفرق بين (ج و) و (ر ح) وبين الحرية في الأولى، ٢٩٠
 والضرورة في الثانية كالفرق بين الإيضاح والإيهام
 الحرية كشف الضرورة عن الطبيعة وتحرر ٢٩٠
 الإنسان ثمرة لهذا الكشف من خلال أن الحرية هي إزالة الرّجح
 التعاقب بين التحرر والرّجح (باتصال منفصل) ٢٩٠
 و (انفصال متصل)
 سارتر والزمان ومقولة الانفصال والملاشات ٢٩٠
 وجواب الحرف على ذلك من خلال (ب ت) و (ت ب)
 الموجود دائماً حاضر الماضي، وماضي الحاضر وهو ٢٩٢
 ليس بماضي ولا حاضر ولكنه شيء منها و شيء جديد ومتطور
 العلاقة بين ماضي الحاضر وحاضر الماضي وبين ٢٩٢
 للمعنى الأصل واستعمالاته اللامتناهية
 لي للمعنى الأصل وفروعه يوجد الشيء مستقلاً ٢٩٢

- ويوجد في كل فروعه، وتوجد كل فروعه فيه وهو أكبر منها جميعاً وكل جزء منها أكبر منه في الوقت نفسه، وبناء اللغة كبناء الوجود على مثل هذا
- ما يجعله الفرد عند (يونج) في نفسه من ثروة إنسانية قديمة وعلاقة ذلك بمخارج الحروف في فكها وإدغامها وإقلاها وإبدالها وإخفائها وإظهارها وسائر صفاتها
- الصلة بين اللفظ في معناه الأصل وبين مستعملاته في إطار ما يجعله الفرد في نفسه من ثروة إنسانية قديمة
- صلة الماضي بالحاضر في حركة الجدل من خلال (ب ت) و(ت ب)
- الفطرة والطفرة من خلال (ط ف) و(ف ط) ٢٩٢ وأن (الفظ) خضوع للجذب و(الطف) تعال عليه
- قيام الفطرة في الطفرة والطفرة في الفطرة كقيام طفة في فط وطف في طفة
- خروج الحرية من الضرورة كخروج الوعي من المادة
- الفطرة والتكيف في إطار الضرورة والتكيف تتصل بالحرية والطفرة
- لا وجود للإطلاق في عالم قائم على التقييد
- العلاقة بين الأرقام والألفاظ وبين القيد والإطلاق من خلال (رق م) و(م قر)
- العلاقة بين الإشارة في الأرقام والإتجاه في الألفاظ
- رأي جون ديوي أنه يقضي زوجين مترابطين من التغيير إلى زوجين آخرين وقدرة الأشياء على تحول بعضها إلى بعض من خلال (رق م) و(م قر)
- رأي جون ديوي أن حل الأشياء الطبيعية كحل إلى وقائع لا تقرر إلا في صيغ من الكليات
- رأي جون ديوي في أن صياغة الأفكار عن الأشياء
- المجربة في صيغة كليات تقاس للانتقال المعجم الممتد إلى ما لا نهاية له من فكرة إلى فكرة هي الطريقة للتفكير فيها من خلال (ب ض ع) و(ع ض ب)
- البيان مرادف للحرية في أخص معانيه، ٢٩٨ والإنسان بيانه ينقل الضرورة الأصل في كل لفظ إلى حريات لا حدود لها
- يسأل جون ديوي: كيف نفعل بغير فعل؟ ثم يجيب: إننا نفعل من خلال الرموز والألفاظ، ويمثل لذلك بالذي أشعل ناراً أو شتم منافساً له إذا تمثل في ذلك رموز فقد يفعل ذلك أو لا يفعله، ثم يقول: إن اختراع أو كشف الرموز أعظم حداث فريد في تاريخ الإنسان إذ بدونها لا يتيسر أي تقدم فكري وبها لا أحد للتطور الفكري إلا إذا حده غباء فكري، وجواب الحرف عليه
- يرى جون ديوي أن العلاقة (لامتغيرة) ٢٩٩ وجواب الحرف على ذلك من خلال (ع قد) و(د ق ع) في ثبات الصيغة وتغير المحتوى
- من خلال العلاقة بين (د ق ع) و(ع قد) يمكن استيعاب كل الاستعمالات اللانهاية للفظين في إطار هذه العلاقة وخلود اللغة وبقاؤها رهن ببقاء هذه العلاقة قائمة بين الأصل وفروعه والقضاء عليها باستخدام العاميات قضاء على اللغة بالكلية
- مقارنة بين الألفاظ والأعداد ٣٠٠
- العلاقة بين الطفرة والطفرة من خلال (ص ن ع) ٣٠١ و(ن ص ع)
- علاقة التصنيع بالحرية ٣٠٢
- الوجود كله ضرورة والأيدي الصانع أخذة في تحريره ٣٠٢
- تشابه الأضداد: ٣٠٣
- صور من التضاد والتشابه ٣٠٥
- التشابه والتضاد من خلال (ق ر ف) و(ف ر ق) ٣٠٥

- و(قار) و(فار) ٢٠٥
مسيرة الوجود تقضي بتعاقب المراحل ٢٠٥
الاصطلاح بين السلب والإيجاب ٢٠٦
ظهور كل من (فارق) و(قارف) بشوب الآخر ٢٠٦
في المراحل المتدانية
القفزات جاءت من الانتقال بين قم التضاد لا من ٢٠٦
الانتقال المتدرج من مرحلة لأخرى حين
يلج النهار في الليل ، ويلج الليل في النهار
ولادة المفارقة من المقارفة ، والمقارفة من المفارقة ٢٠٧
ولولا إحداهما لم تكن الأخرى ولكن
الإطلاق الذي يجعل المفارقة مقارفة
والمقارفة مفارقة في غياب الوجهة
التشابه من طبيعة الجدل كالتضاد ، ولولاها معاً لم ٢٠٨
يكن هناك جدل إذ لا يمكن الانتقال من
حلقة الليل إلى مترواح الضحى
قيمة الوجهة في المسيرة وفي المراحل الأولى من ٢٠٩
التنشئة
الأضداد الطبيعية هي الأضداد الموجودة في ٢٠٩
الألفاظ ذاتها ، أما الأضداد العرفية كالفرج
ضد الحزن ، والشك ضد اليقين ، والحر ضد
البرد
أثر الفرق بين الأضداد الطبيعية والعرفية على ٢١٠
حركة الوجود من خلال (ع ل م) و(م ل ع)
و(ج ه ل) و(ل ه ج)
الانتقال من ضد طبيعي إلى آخر انتقال جدلي ٢١٠
أما الانتقال من ضد عرفي إلى آخر فتجاوز
وتخط لسير حركة الجدل
معنى المفاجأة وخروج كل مرحلة من سابقتها ، ٢١٠
ونسوء كل لاحق في حضي السابق
طاهرة الاحتمال تطل بقرينها من خلال حركة ٢١٠
الجزئيات
غموض الأضداد المتعاقبة يوجب عنا الحدود التي ٢١١
تفصل بين مراحل التاريخ لأن الأضداد
العرفية لا تبرز إلا قم التضاد
- العلم ليس ضد الجهل وجواب الحرف عليه ٢١١
التعاريف من أمثال الحزن ضد الفرح لم تصدر ٢١١
عن منطق الجدل فيما التعريف بالتضاد
الطبيعي الموجود في الألفاظ ذاتها هو الذي
صدر عن منطق الجدل في هذا الحرف
الحرف الثالث في أمثال (قل ق) و(جرج) ٢١١
و(درد) تأكيد للحرف الأول والتضاد قائم
بين الحرفين الأولين
انصراف الأفكار عن تأريخ التشابه بين الأضداد ٢١٢
إغفال لأهم مراحل الحركة في الجدل وأفقها كما
يظهر من (رفد) و(دفر)
التدرج أسلوب الطبيعة في سيرها ٢١٤
أثر معرفة الأضداد الحقيقية في رصد حركة الجدل ٢١٤
وعلاقة الفطرة بالطرفة
التضاد في القيم يتجاوز التضاد بين التشابهات في ٢١٤
الظاهر ولكنه لا يلغيه
جدل الطبيعة والألفاظ من واد واحد ٢١٥
صعوبة الخروج من الألفاظ المألوفة يرجع إلى ٢١٥
تقدينا بعمان معينة لها لا تخرج عنها إلى المعنى
الأصل المتشكك في أسطر الحركات في الفعل
وراء الفعل
تجاوز البديهيات أساس قيام النظريات الجديدة ، ٢١٥
وتجاوز الأضداد العرفية أساس قيام معرفة
جديدة متفقة مع منطق الحرف وحركة
الجدل فيه
الأضداد القائمة في حركة الجدل في ألفاظ هذه ٢١٦
اللغة هي الأضداد الطبيعية التي تشمل أو
تؤلف نسيج هذا الوجود وتمكن من المقارنة
بين بناء الحروف وبناء المادة
التجريد هو الذي يجعل العلاقة بين الضد ٢١٦
الطبيعي وضده كالعلاقة بين (+) و(-)
سماء الفكر الإنساني مازال تبرق وترعد وشمسها ٢١٦
تجري خلف حجب كثيفة من صراع الأضداد
العرفية

- مسيرة الإنسانية بين الأضداد الطبيعية والأضداد
العرفية ٢١٦
- الأضداد العرفية جعلت الشيء ضداً لجزئيه ولم
تعمله ضداً لنظيره القائم فيه ٢١٦
- الأضداد القائمة في الأشياء ذاتها هي عناصر الحياة ٢١٦
الفعال وهي أضداد متحابّة متعاونة كالبنيان
المرصوص يشد بعصه بعضاً
- المعرفة وحركة الجدل: ٢١٧
- انجاء المعرفة إلى إدراك الكيف ٢١٩
- كل حركة (كم) في ذاتها وكيف لغيرها فهي كم ٢١٩
وكيف معاً
- لا تكرر في الوجود، الكم والكيف في الحركات ٢١٩
الأولى مختلطان يصعب تمييزها
- الحركة الأولى (كم) وكيف لثانيتها في ظاهر الأمر ٢١٩
ومنطق الحرف يقضي أن تكون كـاً في
ظاهرها وكيفاً في باطنها
- مهمة التعليم تتجلى في تمكين الطفل من تطلعه ٢٢٠
إلى رؤية (كيف) كل حركة في الحركة التي
تليها، فحركة الجدل هي أسلوب التعليم،
يرى ديوي أن «موضوعات المعرفة توجد
كنتائج لعمليات موجهة لا بسبب تطابق
الفكر أو الملاحظة مع شيء سابق» وجواب
الحرف عليه
- الاعتماد على نتائج العمليات الموجهة في تحديد ٢٢١
سمات المعرفة ذو صفة تفريسية أكثر منها
تحديدية
- لا يقيد كيف الحركة السابقة كيف الحركة ٢٢١
اللاحقة بصور مسبقة - وإن كان يؤثر فيه -
إلا بمقدار الفارق بين الكيعين
- ضياح الكيف في غمرة الكم ضياح للحرية ٢٢١
- الماضي يحدد كيمه من في شجرة الحاضر أوراقاً ٢٢٢
جديدة في ربيع جديد
- قصية الحرية والمعرفة هي القضية الأولى في ٢٢٢
الوجود بعد الوجود
- المعرفة كلها (كم) إلا ما حررتبه أنت منها فنقلته ٢٢٢
إلى الكيف
- الذي ينظر إلى المعرفة على أنها (كيف) لم يبق ٢٢٢
لديه ما يعمله ودخل في العبودية من جديد
- النظر إلى الأشياء كلها على أنها (كم) تعيين لمواقع ٢٢٢
أقدامنا على طريق مهمنا لمهمتنا في هذا
الوجود
- الذين يرتون الكيف لا يرتون شيئاً إن لم يحرروه ٢٢٢
بكيف جديد
- اتسعت الضرورة لتتسع الحرية، واتسع الكم ٢٢٢
ليشع الكيف بتحويل الضرورة والكم إلى
حرية وكيف. عموم الألفاظ وشمولها يجعلها
كالأرقام والتعيين يجعلها تتناول أشياء
محدودة
- مقابلة الضد بضده يشرح حقيقة وجهتيها ٢٢٢
- كل حركة بمثابة شرح للحركة التي سبقتها ٢٢٢
- حين يتم تكيف الشيء يرجع إلى الكم من جديد ٢٢٢
ليبدأ كيفاً جديداً
- اللحظة الماضية بمثابة نور في مرآة اللحظة ٢٢٤
الحاضرة يساعد على التطلع منها إلى اللحظة
المقبلة
- كل شيء في الوجود قائم على وضوح اللحظة ٢٢٤
الحاضرة وهذا الوضوح هو كل ما يتطلبه
الموقف الآني
- لا تحد حركة الجدل في هذا الحرف بالإقليدية، أو ٢٢٥
النيوتونية أو النسبية أو الاحتمالية، فكل
حركة (كم) في ذاتها وكيف كسابقتها، وكل
ما في الأمر موافقة بنيانها وحركتها لحركة
الوجود من حولها
- يرد ديوي على سبيتوزا الذي يرى ترتيب الأفكار ٢٢٥
هو ترتيب الأشياء ذاتها وجواب الحرف على
ذلك، وأن اللغة ليست مغلفة
- لا يبحث عن اللغة في غير اللغة للوصول إلى ٢٢٦
معرفة قوانينها وبعد الوصول إلى صفة بعينها

- يعلن الواصل ما حسب أنه وصل إليه
- ٢٢٦ تبات الصيغة وتضاد اللفظ القائم فيه وكون الصد
كأ في ذاته وكيفاً لغيره هو ما يظهر من حركة
الجدل في هذه اللغة
- ٢٢٧ جواب الحرف على رأي ديوي في نقد سينورا من
أن كلام ديوي لا يتناول صيغة التركيب
الثابتة بل يشير إلى الأفكار المتحولة التي
لا يمكن أن تكون واحدة لعدم اعتمادها على
صيغة ثابتة من جهة ومتحولة من جهة
جواب الحرف على ديوي وسينورا أن صيغة
اللفظ بثباتها وتحولها محدودة من جهة
ومتحولة من جهة أخرى وليست في مثل
حركة الفكر للعزولة عن قيود اللفظ التي
ينقدها ديوي
- ٢٢٧ الصلة بين زعزعة نظام الثوابت الذي يمثل
تحولات المعنى في اللفظ وجواب هذا الحرف
بأنها ثابتة في صيغتها متحولة في معناها
- ٢٢٧ إذا كان ديوي يتجه أولاً وأخيراً إلى نتيجة التجربة
ليعلن ما وصل إليه، فلم يفعل علماء هذه
اللغة إلا ذلك
- ٢٢٧ صورة اليوم لا تظهر إلا في مرآة الغد (كيف)
الحاضر في المستقبل
- ٢٢٨ أقصى ما يستطيعه الإنسان هو إعلانه عما بين
يديه
- ٢٢٨ تطابق بنية اللغة وبنية الطبيعة يعني تطابق
الطبيعة مع ذاتها
- ٢٢٨ الفصل بين الملكات لم يعد مقبولاً، وليس
ما يظهر من ثمرات الفكر بقيد لدلالات
الألفاظ المتحولة في صيغها الثابتة وإن ساعد
على كشف الصلة بين بناء اللغة وبناء المادة
- ٢٢٨ الخلط بين ما يشيع من مفاهيم وبين الألفاظ
ودلالاتها في حركتها الجدلية إخراج ما هو
طبيعي خارج نطاق الطبيعة والنتيجة التي
تترتب على ذلك إبعاد كل تجربة علمية عن
- نطاق اللغة
- ٢٢٨ رأي ديوي أن العلوم الإنسانية تأبى التجريد
الذي هو سر نجاح المعرفة الطبيعية وحين
تدخل تبسيطاً على العلوم الاجتماعية
والأخلاقية نستبعد العوامل الإنسانية المعيزة
ويترتب على ذلك الارتداد إلى ما هو طبيعي
وجواب الحرف على ذلك أن اللغة ترتد إلى
نفسها وليس إلى ما هو طبيعي وإن كان ذا
أصل طبيعي
- ٢٢٨ التجريد الذي يطلبه ديوي وجواب الحرف عليه
بأنه من ضرورات الوصول إلى المعنى الأصل
ومن ضرورات الوصول إلى معنى الاستعمالات
اللانائية له لأنها قائمة عليه
- ٢٢٨ رأي ديوي في الانتقال من المعقولة إلى قابلة
المعقولة والذي يكون الترتيب الفعلي
للطبيعي نظرياً في الذهن وعلاقة ذلك
بالذكاء وجواب الحرف عليه من خلال
(شرح ف) و(ف ح ش)
- ٢٢٦ يرى ديوي أنه عندما تعرف المعرفة من وجهة
نظر حقيقية يجب على نتائج الفكر أن
تتطابق معها كصورة فوتوغرافية ينبغي أن
تحاكي أصلها بأمانة وجواب الحرف على ذلك
من أن معرفة حركة الجدل جاءت بها
التجربة المباشرة في الألفاظ التي جاء بنيتها
مشابهة لبنية المادة
- ٢٢٢ طريقا المعرفة الوصفي والافتراضي من خلال
حركة المجاز واقتراح الضد بضده والخروج إلى
المشابه والمضاد من خلال هذه المقارنة في
(ض ر ع) و(ع ر ض)
- ٢٢٢ حركة التضاد في (ض ر ع) و(ع ر ض) وصلتها
بالبالسب والموجب اللذين تميزها حركة
الشوارد وكيف أن حسن القوم قام على مثل
هذه بفطرتة
- ٢٢٢ لحن الصوت في تماثل الحروف ذات المخارج

- المتعددة أساس التمييز بين صوت وآخر
- طريقة الحيوان في التعرف بلحن الصوت ٢٢٢
- عمق اللغة وبساطتها بأن واحد وسلوك الإنسان ٢٢٣
- طريقين في المعرفة ، الفرق بين حركسة وحركة ومحاكاة حركة الحركة والطريقان يعودان إلى طريق واحدة فالمحاكاة قائمة على وعي الفرق بين حركة وحركة ٢٢٤
- تمييز الخطوة السابقة بكيف اللاحقة ٢٢٥
- عمل المعلم توجيه المتعلم إلى ما تشابه وتصاد في تعاقب الخطوات؛ من خلال (رضع) و(صرع)
- عمل المعلم توجيه المتعلم لينتقل من ارتضاع الهواء إلى ارتضاع الثدي ، ما لم يعمل شيئاً ولكنه فعل كل شيء ٢٢٥
- يجب عمل المربي بالأرقام بين (كيف) الرضعة الأولى والثانية . الارتضاع أخذ والضرع عطاء وحركات الوجود موزعة بين الضرع والضرع ٢٢٥
- جواب الحرف على رأي ديوي أن النتائج العرضية في التجربة والتي توجه إلى اصطلاح أساليب جديدة لتجارب أخرى تخفي الأسس المزعومة للتقابل بين التجربة الإنسانية وبين الحقيقة ٢٢٦
- الواقع هو الذي يعطي الطريقة معناها بعد انكشافه والحركة اللاحقة هي التي تعطي الفكرة أو الحركة السابقة معناها ٢٢٦
- وجود معنى الحركة السابقة في اللاحقة يحول دون فرص السابق على اللاحق ٢٢٧
- خطية العمل قبل العمل للاستشاس وليس للتحديد والإلزام ٢٢٧
- الحلاف بين ديوي و(كانت) في نظر ديوي يعود إلى الفكر على أنه الصورة الذهنية عند الأفراد ، وهو صورة تفرض ذاتها على التجارب قبل أن تملأ نتائجها وهذه الصورة
- لا تتطابق مع الواقع الموضوعي وما هي إلا وسيلة تأخذ معناها من نتيجة التجربة أما (كانت) فيرجع المعرفة إلى الذات العارفة ويجعلها هي المحور الذي تدور عليه ؛ وجواب الحرف عليه
- القائلون بأن بناء الفكر وبناء الطبيعة واحد ٢٢٨
- لا يريدون هذه الأفكار الفردية وإنما يريدون صيغتها العامة ولكنهم لم يصلوا إلى الربط بين صيغة اللفظ وصيغة الطبيعة
- الرموز اللفظية صورة للأصل الذي إن وضع ٢٢٩
- بذاته نطق بهذه الرموز نفسها ليعرب عن حقيقته
- ليس المراد من مطابقة بناء الأفكار لبناء الوجود ٢٢٩
- الأفكار الفردية كما تظهر لنا بل الصيغ القائمة من وراء تلك الأفكار وهي الألفاظ في دلالتها العامة
- سبب خطأ العرب في الأفكار دون الألفاظ أن صيغ الألفاظ واحدة وما يصاغ منها ليس بواحد ٢٢٩
- الحدود بين النظر والفعل من خلال (فعل) ٢٢٩
- و(لعل) (لعل)
- المقارنة بين العمل في طبيعته والمعل الذي يرمز لخروج اليد قبل الرأس في الولادة على غير الطبيعة ٢٢٩
- هل يمكن فصل النظر أو اللفظ عن الفعل وفصل اللفظ والمعل عن العمل ؛ وجدل الحرف يعلن أن العملية تصله بين النظر والفعل واللفظ والعمل وليس هناك من فعل كما تعلن ذلك حركة اللفظ في أن بداية الفعل نهاية اللفظ وبداية العمل هي نهاية اللفظ ٢٣٠
- الانصراف عن معالجة الواقع الموضوعي إلى واقع موهوم ليس انصرافاً عن التجربة إلى النظري منها بل هو انصراف عنها معاً إلى نظر آخر لاصلة بينه وبين ما يحسب أنه ينتظر فيه لأنه

(س ع س ع) و (ع س ع س) بين الإقبال والإدبار ٢٥٤
وإرجاع أبي إسحاق السري الأضداد إلى
واحد
(ح در) و (ودخ) ٢٥٥
(خ د) و (دخ) ٢٥٦
(د ع) و (ع ف د) وعلاقة (ط ف ر) بالعقد ٢٥٧
وكيف أن الشيء يسمى باعتبار ما يؤول إليه
أثر البيئة في الألفاظ وما يلحق بها من معان ٢٥٨
يرتضيها المجاز ولا يضيق بها
علاقة التضاد في الانتقال من المجهول إلى المعلوم ٢٦٢
وتساوي الصور عند إهمال الاتجاه
(ل ح ج) و (ج ل ل) وأسباب مجيء اللفظ للشيء ٢٦٤
وضده
الجلل للعظيم والصغير وتقارب صور المجاز ٢٦٤
وتباعدتها وصلة ذلك بالتفاضل والتكامل
علاقة المجاز والاشتقاق بحياة اللغة ونموها ٢٦٦
وتطورها
الإبقاء على المعنى الأصل في كل مجاز والانتقال ٢٦٧
من الكم إلى الكيف
مقارنة بين (ع ف ر) و (رف ع) واستعمال اللفظ ٢٧٠
للضدين وكيف يكون البعد قريباً من وجه
وبعداً من وجه آخر ومعنى مجاز المجاز
(ك ف ف) و (ف ك ك) وعلاقة الشيء بضده ٢٧٤
واتساق حركته مع حركة الوجود العامة
حركة الجدل في اللغات الأخرى، وتفضيل حرف ٢٧٦
على حرف، والدعوة إلى تغيير مجرى الحركة
في اللغة وما في ذلك من خطر على الحضارة
حول لغة إنسانية واحدة ٢٧٨
(ن ك س - س ك ن - ك ن س - ن ك ي - ك ن ي - ٢٧٨
ن ك ا) ومعنى الحركة والسكون وصلة ذلك
بنسبية الأشياء وعلاقته بنصوص النجوم.
ومعنى أن السكون ضد الحركة وصلة ذلك
بقوم التضاد وتعدد تفسير النصوص إن لم
تقارن الأضداد بأضدادها القائمة فيها وصلة

يستحيل الخروج من (ل ع ف) إلا إلى
(ف ع ل) والعكس بالعكس
دخول التجربة في النواحي الإنسانية على مثل ٢٤١
مادخلت فيه من النواحي الطبيعية كما يقول
ديوي متفق وحركة الجدل في الحرف
الإقليدية والنيوتونية واللامعينات والنسبية في ٢٤١
نظر جدلية الحرف وإن ما حدث لعلمنا اليوم
حدث لأبصارنا من قبل خروج حركة
الجرئيات عن استيعاب ماكسويل في نظر
جدل الحرف
الضرورة والحرية من خلال منطق اللغة ونحو ٢٤٢
إحداها إلى الأخرى
كل ما لا أعرفه فهو ضرورة أنقله إلى الحرية ٢٤٢
بالمعرفة من خلال (ل ق ي) و (ق ل ي)
الذي يوضح أن سير الحركة في كلا اللفظين ينبع ٢٤٣
بالتفرق من خلال التعاقب المختلف الذي نراه
حساً عند البقاء ووعياً بعد ذلك، فالتمييز
الإنساني بدأ على أصول حيوانية
رأي الحرف في قول أرسطو: «كيف تعرف هذه ٢٤٣
المبادئ ما دمنا لا نعرفها بالبرهان؟ هل
بطريقة غير طريقة العلم وهل المعرفة
فطرية فينا أو مكتسبة؟» ثم يرى أنها
موجودة على شكل قوة ما في الإحساس
رأي ابن سينا في البرهان وحركة الجدل عن ٢٤٣
استناد المعرفة إلى الإحساس الأولي وجواب
الحرف على ذلك ورأي المعري في ذلك
مقارنة بين (ض ر) و (رض) ٢٤٤
تطبيقات عامة: ٢٤٥
مقارنة بين (ف د ع) و (ع د ف) ٢٤٧
مقارنة بين (س ف) و (ف س) و (ف ص) ٢٥٠
مقارنة بين (س ف ر) و (ف س ر) و (رف س) ٢٥١
أسباب غموض حركة الجدل وحجب التضاد ٢٥٢
وولادة كل مرحلة في حضن سابقتها وقيامها
بها

| ذلك بنكس | سر كل شيء قائم فيه أيضاً |
|---|---|
| (زل) و (لر) وعلاقة التضاد بالتشابه وتقابل ٢٨٣ | بين (عرب - بدرع - رعب - عري - رعى - ٤١٨ |
| الفعل ورد الفعل وصلته بالثالث للرفوع | ع - ر - ع) (ع |
| وتعاون الأضداد ووعي التناقض بين الحسن | صلاح اللفظ للخير والشر معاً ٤١٩ |
| والمران | مقارنة بين الألفاظ ٤١٩ |
| أثر وعي التضاد في حركة التطور ٢٨٥ | علاقة الحركة بالكيف والكيف ٤٢٠ |
| بين (ع م س) و (س م ع) والتوسع في الجواز ٢٨٧ | مقارنة بين (عرب) و (رعب) و (عري) ٤٢١ |
| واستعمال السمع للبصر وصلة العنسن بالمفطى | حصر اللفظ بمعنى بعينه وحركة بعينه موت للغة ٤٢١ |
| والسمع بالواضح | ياقصائها عن حرية الحركة |
| (س ل م) و (م ل س) وتعذر تفسير كلمة بكلمة ٢٩٠ | حركة الجواز في تحولها وتضمنها للمعنى الأصل ٤٢٤ |
| رأي ابن جني في (جلس) و (قعد) والرد على ٢٩٥ | التهمة الموجهة للعرب من خلال لفظ (عرب) ٤٢٥ |
| منكري كثرة المعاني للفظ الواحد والتعاون | وجواب الحرف عليها |
| بين الأضداد | صور من استعمال لفظ (عرب) من البيئة ٤٢٥ |
| لم يصل إلينا من اللغة إلا الأقل ٢٩٧ | التعرب بعد الهجرة من الكباثر ٤٢٧ |
| خطر الخروج على جدلية الحرف ٢٩٧ | تحديد معنى (ع) و (ر) ٤٢٨ |
| (م ل ل) و (ل م م) وحركة الجواز في اللفظين بين ٢٩٨ | متطابقات هذه الألفاظ ٤٢٩ |
| تقارب التشابه وقواعد التضاد وإغفال لمح | مقارنة بين (م ج ل) و (ل ج م) ٤٣٠ |
| الأصل | صور من الأضداد التشابيهة ٤٣٠ |
| (رهط) و (طهر) وأثر البيئة في الجواز ٤٠٧ | أسباب قيام الأضداد وما ألف فيها من كتب ٤٣٠ |
| (وهط) و (طها) و (رها) و (هرا) | الرد على من ادعى أن الحرف العربي لا يتميز فيه ٤٣٢ |
| والعلاقة بين الرهيو والطر وصلة ذلك | وجه من وجه ولا ضد من ضد |
| بالسكون والاضطراب | إمكان وجود التضاد في الألفاظ كلها بسبب ٤٣٢ |
| مقارنة بين (رها) و (هرا) وعجيء اللفظ للشيء ٤٠٩ | التشابه في الحدود المتجاورة بين اللفظين |
| وضده والتوسع في اللغة على غير أصولها | وسبب من الحروف الواحدة أو الوجهة |
| القائمة | الواحدة |
| الخوف على اللغة من نساد نظام الحرف أكبر من ٤١١ | حول عربية (لجام) ٤٣٣ |
| الخوف من أي شيء آخر عليها | صور من التضاد بين (م ج) و (ج م) و (ج ل) ٤٣٤ |
| فقدان المثل الأعلى في كل شيء وأثره على حركة ٤١١ | و (ل ج) |
| التطور | عبقريه الخليل بن أحمد الفراهيدي وصفة الشمول ٤٣٤ |
| الفرق بين الدعوة إلى لغة عالمية واحدة والدعوة ٤١١ | في تقاعيل العروض والموازن الصرفية |
| إلى حركة جدلية واحدة | وقواعد التجويد |
| (س ب ح) و (ح ب س) و (س ب) و (ب س) ٤١٢ | ابن جني وابن خلدون وتطور اللغة على قواعد ٤٣٥ |
| ومعنى السبب وصلة الحب بالضيق وعلاقة | كامنة فيها |
| ذلك بالسبب وأن قدر كل شيء قائم فيه كما أن | الكيف بين (م ل ج) و (ل م ج) ٤٣٦ |

- الضد يظهره الضد ٤٣٦
- الكم والكيف ومذاهب الفلاسفة فيه وكيف أن ٤٣٦
- أصول اللغة فيها ما يشفي لإيضاح ذلك
- التضاد المتراوج في الثنائي هو الأصل وتأكيد ٤٣٦
- ذلك من خلال (ج م) و(م ج)
- مقارنة بين (م ل ع - ع ل م) ، (ج هل - ل ه ج) ٤٣٦
- التضاد بين حركتي (م ل ع) و(ع ل م) وبيان أن ٤٣٨
- العلم غاية الملح ثم يصبح الملح غاية العلم
- وهكذا
- جواب الحرف على رأي قدامى اليونان كيف ٤٣٩
- يمكن الانتقال من الجهل إلى العلم ومناقشة
- ديوي لذلك ورد الحرف بأنه لا انتقال من
- جهل إلى علم وإنما من علم أدنى إلى علم أرقى
- كيف تبدأ خطوات المعرفة وكيف تستمر ٤٣٩
- أثر الأضداد العرفية والطبيعية في وعي التناقض ٤٤٠
- القائم في الوجود
- إعطاء الأضداد العرفية صفة الأضداد الطبيعية ٤٤٠
- أدى إلى القول بخلود الشر في البشر
- سبب قول اليونان إنه لا يمكن الانتقال من الجهل ٤٤١
- إلى العلم هو جعلهم الجهل ضد العلم دون
- ملاحظة حركة الأضداد الطبيعية التي تجعل
- الانتقال طبيعياً
- مقارنة بين (ج هل) و(ل ه ج) ٤٤٢
- معنى (ج هل) من خلال (ل ه ج) والأصل في ٤٤٤
- اللفظين
- بين الأضداد والعرفية والطبيعة وكون الأولى ٤٤٥
- لا تستوعب إلا جزء من المرحلة أما الأضداد
- الطبيعية فتستوعب المرحلة بكاملها
- قصور التعريف عن استيعاب كافة أجزاء المعرفة ٤٤٥
- طبيعة الأضداد والمراحل المتعاقبة ، وكون ضد ٤٤٥
- كل مرحلة قائماً فيها
- العلاقة بين (ج هل) و(ل ه ج) وانتهاء كل منها ٤٤٥
- إلى الأخرى في حركة دائبة
- حياة الماضي في الحاضر والحاضر في المستقبل ٤٤٦
- صلة حجر اليوم بحجر الأمس وقولهم : «أيام ٤٤٦
- كانت السلام رطاباً»
- بدء تاريخ الإنسانية بالأضداد المتعاونة ٤٤٦
- اللهج والجهل وموقعها من حياة القوم في ٤٤٦
- الجاهلية الأولى
- حياة القصد والسبق للخبرات في دعوة الإسلام ٤٤٦
- معنى المهنة عند القوم وعلاقته بالنهم وجواب ٤٤٧
- الحرف على ديوي
- (ل م ع) و(ع ل م) ٤٥١
- بين الملح والعمل وإيضاح كل من الضدين ٤٥٢
- بالأخر
- الصفة الإنسانية في العمل ٤٥٧
- تعاقب المراحل ٤٥٧
- خطريّة العمل على إنسانية الإنسان ٤٥٨
- أثر الإلماح في تطوير العمل وتنويعه وإخراجه ٤٥٨
- من حيز الآلية إلى رحاب الكيف في كل
- خطوة
- الإلماح خطوة بدء وخطوة انتهاء بينهما عمل ٤٥٩
- ينتقل من كيف إلى كيف ولا يلغيه طغيان
- الكم
- قيمة ما نصنعه بأيدينا وانعزال الخبرة عن العمل ٤٦٢
- والعمل عن الخبرة
- بين (ف ع ل) و(ل ع ف) و(ع ف ل) ٤٦٤
- تفاعل الذات مع الوجود ٤٦٤
- صور من التضاد بين الغريزة والوعي والرغبة ٤٦٥
- والعقل
- التضاد في الطبيعة والتضاد في الإنسان ٤٦٥
- بين الفعل والعقل ٤٦٩
- بين (ع رس) و(س رع) ٤٧٠
- القدر المشترك بين مجازات (ع رس) و(س رع) ٤٧٣
- أقرب شيء إلى المعنى الأصل فهو في (ع رس)
- تلبث وتمكث ولزوم الشيء وفي (س رع)
- انتقال وتعتل ومفارقة
- أسباب تعدد المعاني في اللفظ الواحد ٤٧٥

| | | | |
|-----|--|-----|--|
| ٤٨٥ | النقد الذاتي | ٤٧٥ | للغاسد التي تنشأ عن فساد نظام الحرف المتناسق |
| ٤٨٧ | تناقض المادة وتناقض المجتمع | | مع حركة الوجود |
| ٤٨٧ | التييز بالألقاب وصلة ذلك بتطور اللغة وظهور | ٤٧٦ | إيجاز عن الصورة الأولى لـ (س ر ع) و (ع ر س) |
| | تعدد الأسماء | ٤٧٦ | طبيعة سير الحركة في (س ر ع) و (ع ر س) |
| ٤٨٨ | طبيعة سير الحركة في (ف ر ح) و (ح ر ف) | ٤٧٦ | بين (ن ز ح) و (ح ز ن) |
| ٤٩٠ | بين (ن س ر) و (ر س ن) وصلتهما بالمجسية | ٤٧٧ | مقارنة بين (ن ز ح) و (ح ز ن) و (ن ز) و (ز ن) |
| | وعلاقة حركة الجدل باللغات الأصلية | | و (ح ز) و (ز ح) وصلة هذه الألفاظ بحركة |
| ٤٩٤ | بين (س ر) و (ر س) و (ن س) و (س ن) | | الجدل في الوجود |
| | و (س ن و) و (ن س ي) | ٤٧٩ | التناقض بين الذات والخارج وصلة ذلك بالتطور |
| ٤٩٦ | تطور اللغة عن طريق كشف قوانينها القائمة فيها | ٤٧٩ | الرموز اللفظية وحركة التطور |
| | وصلة ذلك برأي ابن خلدون | ٤٧٩ | سير الحركة في (ح ز ن) و (ن ز ح) |
| ٤٩٦ | حركات الإعراب | ٤٨٢ | بين (ف ر ح) و (ح ر ف) |
| ٤٩٧ | طبيعة الأضداد | ٤٨٢ | عجيء اللفظين للشيء وضده وأسباب تعدد معاني |
| ٤٩٨ | الاتجاه وتعاقب الحروف | | الألفاظ |
| ٤٩٨ | حصر اللفظ في معنى واحد وخطره على اللغة | ٤٨٣ | استلزام المعنى الأصل في كل استعمال يقوم عليه ، |
| ٤٩٩ | مقارنة لفظية | | وكيف أن ذلك من الفطرة |
| ٤٩٩ | بين (قبح) و (حبق) وصلتهما بالحسن والقبح | ٤٨٣ | المقارنة بين طبيعة الجاذبية والإحساس بالمعنى |
| | وأنها مما لحق بالألفاظ وأن كل الألفاظ | | الأصل |
| | لا توصف بخير أو بشر ولا بحسن أو بقبح من | ٤٨٣ | عجيء اللفظ لمعان لا حصر لها كالأداة الواحدة |
| | خلال : | | التي تستعمل لأغراض لا حصر لها |
| ٤٩٩ | (ح س ن) و (ن س ح) و (س ح ن) | ٤٨٤ | التضاد بين التسم والمراحل |
| ٥٠٠ | بين (ع ب ر) و (ر ب ع) | ٤٨٤ | استيعاب النقائص بدء للرحلة الإنسانية |
| | | ٤٨٥ | معالجة الضد بضده المعرفي غير ذات جدوى |

الفهرس الإجمالي

| | |
|-----|--------------------------------|
| ٧ | المقدمة |
| ٢١ | المعنى الأصل |
| ١٠٣ | الزمان والمكان بين الكم والكيف |
| ١٨٧ | معنى الجدل |
| ٢٦٧ | الحرية والضرورة |
| ٣٠٣ | تشابه الأضداد |
| ٣١٧ | المعرفة وحركة الجدل |
| ٣٤٥ | تطبيقات عامة |
| ٥٠١ | الفهارس |
| ٥٠٣ | الفهرس التفصيلي |
| ٥٢٥ | الفهرس الإجمالي |

أتيت لي أن أطلع على هذا الكتاب الكبير بعد الانتهاء من تنزيده ، وقبل دفعه إلى التصوير الطباعي مباشرة .. نظرت في (فهرس الأفكار) في أواخر الكتاب فإذا أنا أمام (٨١٩) فكرة انتظمها فصوله الزاخرة بالشواهد والأمثلة والنقول الموثقة والمقارنات أحياناً .. تجولت في طيات الكتاب أكثر .. فإذا أنا أمام محاولة شخصية دؤوب مخاطب - وتخطب - إقناع القارئ اللغوي بنظرية [إذا قبلتُ مني هذه التسمية] ، لأقول إنها نظرية في (اللغة) عموماً ، بل في فلسفة (اللغة العربية) تخصيصاً ، وأوشك أن أستي بعض ما فيها (رياضيات لغوية) .

ومما يُعزّز نظرتي هذه إلى مقولة الكتاب أني وجدتُ مؤلفه يبنيه على عدد من النظريات العربية القديمة ، والأجنبية المعاصرة ، منذ أيام كنت وهيكل ... إلى سبنوزا .. إلى سارتر .. إلى غيرهم ، لاشيء غير توظيف جوانب من نظرياتهم في جدلية الحرف العربي ، أو الرد عليها ، أو الاستدلال بها ، في عالم معاصر كثرت في جنباته الدراسات اللغوية الحديثة ، ولا سيما اللسانية العالمية التي تجرد (العربية) من خصوصيتها .. فجاء هذا الكتاب منصفاً للعربية بانصبابه عليها وحدها .

وإذا كانت (دار الفكر) تريد أن تقول إن في الكتاب آراء جديدة شخصية مطروحة للمناقشة والنقد ، بحثاً عن الحقيقة ، فما أظنّها غايرت ما أراد المؤلف من عرض فكره . ولكل مجتهد نصيب . وفيصل القول للإخوة القراء .

علي حمد الله